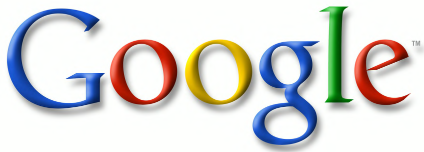



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY


SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650
CHRISTO ET ECCLESIAE

# Aristoteles' Nus-Lehre

(De an. III, c. 4—8 incl.)

interpretiert

von

**Anton Bullinger,**
**Gymn.-Professor.**

**Programm der k. Studien-Anstalten zu Dillingen für 1881|82.**

Dillingen 1882.
**Druck der A. Kolb'schen Buchdruckerei.**

# Vorwort und Einleitung.

Es war im Jahre 1873, dass ein mir nicht weiter bekannter Dr. J. Herman Schell ein gegen Zeller (und Kampe) gerichtetes ausgezeichnetes Buch über „die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie" geschrieben, in welchem er zwar die irrige Auffassung Brentanos über den Aristotelischen „νοῦς ποιητικός" voraussetzt, im übrigen aber jene Einheit überzeugend darthut und insbesondere die bisher so vielfach missverstandene Aristotelische Lehre von den Potenzen und Bethätigungsweisen der sensitiven Seele, von der Einheit der sinnlichen Wahrnehmungspotenz, dem sogenannten Centralsinn und seinem Sitze im Herzen, von dem Selbstbewusstsein der Wahrnehmungsakte, das sich also nicht erst durch einen zweiten Akt in einem neben den andern Sinnen gegebenen sensus communis. (sensus sensationum) bewerkstelligt, u. s. w. klarlegt. Dieses ausgezeichnete Buch wurde seinerzeit von Zeller (Die Philosophie der Griechen, 2. Teil, 2. Abteilung, S. 593, 2) mit der wohlfeilen Bemerkung abgethan, „es sei ihm der Nachweis, dass die Aristotelischen Bestimmungen sich durchaus [!] mit einander vertragen, in keiner Weise gelungen, und er werde von einer eingehenderen Prüfung dieses Versuchs ohne Nachteil für die folgende [die von Zeller angestellte] Untersuchung absehen können". In ähnlicher Weise urteilt über Schells Buch Susemihl in dem Bursian'schen „Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaften" (1. Jahrgang, S. 583 ff.) und tadelt insbesondere den Mangel an Klarheit und die „schwerfällige scholastische Ausdrucksweise". Zuletzt heisst es da: „Die Darstellung

des Verfassers soll meist nur eine Ergänzung, nicht eine Berichtigung zu der Brentanos bilden". Das ist nun aber eine notwendig irreführende Bemerkung. Wahr ist daran nur, dass Schell das, was Brentano über den Nus nachzuweisen versuchte, als richtig voraussetzt und nun um die Klarlegung der Aristotelischen Lehre über die sensitive Seele das nämliche Verdienst sich erwerben will, das nach seiner Voraussetzung Brentano bezüglich des Nus sich erworben. Die Lehre des Aristoteles über die sensitive Seele betreffend aber — den Hauptinhalt also des Schell'schen Buches — kann man keineswegs sagen, dass die Darstellung Schells nur eine Ergänzung, nicht eine Berichtigung der (betreffenden kurzen) Darstellung Brentanos sei; sie ist vielmehr eine ganz originelle, aus einer auf breitester Basis angestellten Untersuchung sich ergebende Darstellung, die in wesentlichen Punkten gegen die Voraussetzungen und Resultate Brentanos gerichtet ist und diesem des öftern ausdrücklich auf die Finger klopft. Zwar sagt Susemihl zuletzt noch: „Allerdings bringt er (Schell) mancherlei Erwägungen bei, wie sie ein Ausleger des 2. Kap. des 3. Buches der Psychologie und De sensu 7. anstellen muss, aber auch vieles, was ein besonnener philologischer Ausleger nur als Gedanken Schells über Aristoteles bezeichnen kann": wie viele indes auf diese Empfehlung hin Schells Buch gekauft, weiss ich nicht; das aber weis ich, dass im Jahre 1878 eine Schrift von Dr. J. Neuhäuser erschien, „Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen" betitelt, die ihrem Gegenstande nach mit den drei bedeutendsten Kapiteln des Schell'schen Buches kongruiert und auch kongruirt in Bezug auf die Resultate, die nur, was die Hauptsache betrifft, als auf weniger breiter Grundlage der Untersuchung gewonnen erscheinen. Dass nun der Herr Verfasser, soweit er seine Resultate als mit denen der Schellschen Untersuchung sich denkend weiss, auf diesen seinen Vorgänger nicht ausdrücklich hingewiesen, erklärt sich einfach daraus, dass seine Schrift eben eine Streitschrift gegen Bäumker ist, dessen irriger Auffassung der Aristotelischen Lehre vom sensitiven Erkennen er ohne Gelehrsamkeitsentwickelung die nach seiner Ueberzeugung richtige Aristotelische Anschauung entgegenstellt. Soweit ist das ganz in Ordnung. Nun kommt aber Susemihl im Bursian'schen „Jahresberichte" (7. Jahr., Bd. 17.) mit einem überaus anerken-

nenden Referate über diese Neuhäuser'sche Schrift. Er begrüsst sie (S. 265) als „eine sehr dankenswerte Bereicherung der aristotelischen Literatur" und findet in ihr als „ganz neues Ergebnis, dass der Centralsinn das eigentlich Wahrnehmende, die Einzelsinne nur seine besonderen Vermögen seien". Susemihl hat es also vergessen, dass die Bestimmung des Verhältnisses des sog. Centralsinnes zu den Einzelsinnen die Hauptaufgabe des Schell'schen Buches gewesen und das angeblich „ganz neue Ergebniss" der Neuhäuser'schen Schrift das mit nichts zu wünschen übrig lassender Evidenz sich ergebende Resultat der Schell'schen Untersuchung gewesen; oder aber es hat das Susemihl vielleicht gar nie gewusst und spricht dann allerdings jetzt bona fide von einem „ganz neuen Ergebnis", weil er sich seinerzeit — Schell's Buch nicht genauer ansah und sein — kritisches — Referat über dasselbe bloss auf die Vorrede und ein paar beim Durchblättern gemachte Wahrnehmungen basierte. Bei diesem Durchblättern hat dann Susemihl unter vielem andern auch die Schell'schen Nachweisungen über die nach Aristoteles von den äusseren Sinnen zu dem Centralorgan führenden *πόροι* übersehen und kann in Folge davon ganz unbefangen bemerken, dass gleichzeitig mit Neuhäuser auch Zeller (in seiner neuesten Ausgabe vom J. 1879) Zweifel gekommen seien darüber, ob, wie man früher glaubte, die Leitung der Sinneseindrücke zum Centralsinn durch die Adern und ihr Blut geschehe, oder vielmehr, wie Neuhäuser dem letzteres behauptenden Bäumker gegenüber nachweist, durch eigene von den äusseren Sinneswerkzeugen zum Centralorgan führende Röhren oder Kanäle (*πόροι*). — In wo möglich noch glücklicherer Unwissenheit über Schell konnten natürlich in andern Zeitschriften andere über Neuhäuser referieren; wie sich denn Susemihl selbst über die „überschwenglichen Lobeserhebungen", die Barach in den „Philosophischen Monatsheften" der Neuhäuserschen Schrift widmet, ärgert und meint, dass, wenn nach Barach Neuhäuser erst die Aristotelische Lehre entdeckt haben soll, dass die Sinnesorgane die reinen Qualitäten ohne Beimischung ihres stofflichen Substrats in sich aufnehmen, und wenn derselbe Barach in Neuhäusers Schrift „die erste urkundliche Darstellung der Ansichten des Aristoteles über die *κοινὰ ἔργα σώματος καὶ ψυχῆς*" erblicke, man annehmen könnte, dass Barach Zeller nicht gelesen. —

Der angeführte Fall gibt wenigstens den Trost, dass, was einer für die Wissenschaft und Aristoteles thut, nicht umsonst gethan ist, dass nach einem Schell ein Neuhäuser kommt und für diesen dann die Susemihl und Barach in den die Wissenschaft kommandierenden und alles so — gründlich behandelnden Fachzeitschriften eintreten. Was Wunder, wenn ich mich da noch einmal an eine Arbeit für Aristoteles gemacht, zum Besten aller, die was lernen wollen, zu „des Philosophen" Ehre und zu — meinem Vergnügen, an die vorliegende Elukubration von 5 Kapiteln der Psychologie nämlich, welche die Aristotelische Nuslehre enthalten. Es sind das die Kap. IV—VIII incl. des dritten Buches. Das 5. Kap. und den Hauptinhalt des 4. habe ich schon früher in „Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintlichen Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre" (S. 52—79) zu interpretieren gesucht behufs Klarlegung dessen, was Aristoteles im 5. Kap. von zwei Nusen, dem „thätigen" und dem „leidenden" sagt und was er am Ende desselben Kapitels über die Art und Weise anzudeuten scheint, in der er sich den Nus unsterblich denkt. — Bei Besprechung jener meiner Abhandlung meinte damals Dr. Schaarschmidt in den „Philosophischen Monatsheften" (Band 14, S. 309 f.): „Bei dem schlimmen Zustande des dritten Buches der Psychologie kann man recht viel in dasselbe hineingeheimnissen". Wenn ich nämlich einen vernünftigen, dem Aristoteles gleichsehenden, ihm Ehre machenden Sinn in seinen Worten nachwies im Gegensatz zu dem eingestandenermassen faustdicken Unsinn, den andere in sie hineinlesen, so nennt das Schaarschmidt „hineingeheimnissen". Was Schaarschmidt über den Zustand des dritten Buches der Aristotelischen Psychologie urteilt, ist übrigens nur der Ausdruck eines beinahe allgemein herrschenden Vorurteils. Diese Nus-Lehre des Aristoteles, eine der wichtigsten Partien der Aristotelischen Philosophie, sie ist, kann man sagen, heutzutage von denen, die hier das grosse Wort führen, im ganzen und einzelnen noch so wenig verstanden wie nur irgend etwas.

Selbst L. v. Spengel fand diese den Nus zum Gegenstande habenden Kapitel „schwierig". „Schon dass das hier steht, ist auffällig", sagte er mir diesbezüglich etwa ein Jahr vor seinem Tode. Diese Bemerkung kann sich nur darauf beziehen, dass einer-

seits mitten in den Erörterungen über den Nus und seine Funktionen sich, wie auch Torstrik findet, vermeintlich nicht zur Sache gehörige Auslassungen über Funktionen der sensitiven Seele finden, andrerseits nach dieser Nuslehre, von Kap. IX an bis zum Ende, Erörterungen über die Ortsbewegung folgen. In ersterer Beziehung werden wir nun aber finden, dass es sich lediglich um eine gelegentliche summarische Wiederholung dessen (resp. um eine Zurückweisung auf das) handelt, was in den vorhergehenden Kapiteln über die Funktionen der sensitiven Seele gesagt worden, sofern sie eine notwendige Voraussetzung, eine Bedingung der Bethätigung des Nus bilden, die sich zunächst nur auf Grund des (sinnlichen) Wahrnehmens und Vorstellens vollzieht. Die Ortsbewegung betreffend aber ist zu sagen, dass ihre Besprechung am Ende der Psychologie, erst nach der Nuslehre, sich daraus erklärt, dass Aristoteles nicht zweimal von ihr reden wollte. Er hätte allerdings schon vor der Besprechung des Nus, bei den Erörterngen über die sensitive Seele davon reden können. Diese (die *ψυχὴ αἰσθητική*) hat nämlich „*ἐπιθυμία*", die eine Art der „*ὄρεξις*" ist (De an. III, 10. 433, a, 25 f.), der sinnliche Trieb nämlich, und damit die Bedingung der Ortsbewegung. Wäre nun Aristoteles der Meinung, dass diese sinnliche *ὄρεξις* allein massgebend sei für die Bewegung des Körpers und der Nus hiebei lediglich das Zusehen habe, so hätte er sicherlich die *ὄρεξις* und die *κίνησις κατὰ τόπον* vor der Nuslehre besprochen. Nun ist aber nach Aristoteles auch der Nus ein mitbestimmender Faktor bei der Bewegung, er kann und soll sogar der herrschende sein; auch in ihm ist *ὄρεξις* eine höhere als die sinnliche, die von der vernünftigen Ueberlegung (*λογισμός*), vom praktischen Denken (*νοῦς πρακτικός*) geleitete *βούλησις* (cf. 432, b, 5. 433, a, 23 f.). Auch diese *βούλησις* des Nus kann Ursache der Bewegung des Leibes sein, und sie sollte beim Menschen immer massgebend sein. „Es tritt aber oft, trotzdem der Nus befiehlt und die Ueberlegung sagt, dass man etwas fliehen oder erstreben solle, keine Bewegung ein, die Handlung vollzieht sich vielmehr nach Massgabe der sinnlichen Begierde, wie z. B. beim Unmässigen . . . während die Mässigen, wenn sie auch eine sinnliche Begierde haben, doch nicht dieser gemäss handeln, sondern dem Nus folgen" (433, a, 1 ff.). — Dass die Kapitel vom Nus in der Aristotelischen Psychologie an ihrem richtigen Platze

sind und dass Aristoteles — offenbar um Wiederholungen zu vermeiden — seine Auseinandersetzungen über das Begehren und die Bewegung erst nach seiner Nuslehre hat zum besten geben wollen, zeigt schon der Satz, mit dem er (am Anfang des 9. Kap.) dazu den Uebergang macht. Derselbe lautet: „Nachdem aber die Seele der animalisch lebendigen Wesen durch zwei Vermögen begrifflich bestimmt ist, durch das Vermögen zu unterscheiden, was Sache des Denkens ist und der (sinnlichen) Wahrnehmung, und ausserdem durch die Effektuierung der Bewegung, so mögen die gegebenen Bestimmungen über die Wahrnehmung und den Nus genügen und nun untersucht werden, was in der Seele es sei, was die Bewegung effektuirt".

Aber nicht nur „dass das hier steht", begreifen die Interpreten nicht, auch was da steht, finden sie grösstenteils unbegreiflich, mit Fremdartigem vermischt, sich wiedersprechend. Da werden von den einen ganze Reihen von „loci insiticii" vermerkt und wird weidlich losgeschlagen auf das „nicht minder dumme als verruchte" Volk der Interpolatoren, das hier vor Zeiten sein Unwesen getrieben haben müsse. Andere wieder reden von Stellen, „die entweder gründlich verdorben seien oder ein Muster konfusen Stiles abgeben". Nach wieder einem andern enthält die ganze Nuslehre ein Chaos zusammengehöriger und nicht zusammengehöriger Gedanken, bei deren jedem Aristoteles es genügte, wenn derselbe nach einer ihm gerade vorschwebenden Beziehung keinen Widerspruch enthielt, die aber als in Harmonie mit einander stehend vorauszusetzen, ihm nicht einfiel. — Alle diese Voraussetzungen — das ist das Resultat meiner Untersuchung — beruhen auf Missverständnis. Ich habe auf Grund des von Torstrik in seiner Ausgabe der Aristotelischen Psychologie („Aristotelis de anima libri III, Berolini 1862") gelieferten Apparats zunächst eine kritische Revision des Textes vorgenommen und diesen von den zumeist durch Torstrik in ihm vorgenommenen Verschlimmbesserungen und in ihn hineinphantasierten Lücken und Interpolationen befreit, und soll vorliegende Uebersetzung und Interpretation zeigen, dass wir in diesen 5 Kapiteln der Psychologie eine ganz im Stile der rein wissenschaftlichen, nicht für das grosse Publikum bestimmten Arbeiten gehaltene, allerdings knappe, immerhin aber ihren Gegenstand erschöpfende Darstellung der Aristotelischen Nus-Lehre vor uns haben.

Wer mir da wieder — ohne Angabe von Gründen — „nicht beistimmen kann“, die Richtigkeit meiner Nachweisungen „bestreiten muss“, der mag dieses Vergnügen für sich haben. Ich habe, was die Literaturblätter betrifft, keinen weitern Wunsch, als dass die Herrn Referenten in kürzester Kürze den Inhalt meiner Sachen richtig andeuten — so wie das bei meinem „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin“*) das „Literarische Centralblatt“ (1881, Nr. 33) nun doch löblicher Weise hat machen können. Unausstehlich aber sind mir Flunkereien und den Inhalt betreffende absichtliche Irreführung des Lesepublikums. Auch das kann ich nicht in der Ordnung finden, wenn Literaturblätter bezüglich der Anzeigen nicht das gleiche Mass handhaben, wenn z. B. der Bur-

*) Diese Schrift betreffend muss ich meinem Recensenten in den „Blättern für das Bayer. Gymnasialschulwesen“, Herrn Collega Wirth in Bayreuth, hier schon nochmal antworten, da er, wie ich eben aus dem neuesten Heft dieser Zeitschrift (S. 292 f.) ersehe, meine Auslassungen über Wirklichkeit und Erkennbarkeit individueller Merkmale bei Aristoteles in einer Weise missverstanden hat, wie ich das nicht für möglich gehalten hätte. Ich hätte, meint derselbe, die Beantwortung der an mich gestellten Frage mir sehr leicht gemacht, indem ich ihm ein Zugeständnis unterschoben hätte, das er niemals gemacht habe, das nämlich, dass nach Aristoteles „z. B. ein Tier durch seine spezifische, es von innen heraus gestaltende und belebende Form (seine Seele) ein Individuum ist“. In der That war ich nie mehr aus den Wolken gefallen als bei der Lektüre dieser Erwiderung. Ich habe Zeller gegenüber mit aller nur möglichen Deutlichkeit gezeigt, dass dieser eine arge Confusion mache, wenn er die Frage nach der Individualität der spezifischen Form zusammenwirft mit der Frage nach den körperlichen Eigentümlichkeiten eines Individuums. In ersterer Beziehung ist nämlich zu sagen, dass nach Aristoteles z. B. jeder Mensch seine aparte, nur ihm eignende Seele habe, die allerdings der Art nach mit der Seele aller andern Menschen identisch, numerisch aber, als die Seele dieses einzelnen Menschen, verschieden ist von der Seele jedes andern Menschen. Mit dürren Worten sagt dies Aristoteles z. B. gegen Ende des 5. Kap. des 12. Buches seiner Metaphysik. Durch die Seele, die jeder einzelne Mensch als seine aparte, individuelle Seele für sich hat, ist jeder einzelne Mensch ein Individuum. Freilich ist durch diese Individualität seiner spezifischen Form, seiner Seele, noch nicht sein rotes oder schwarzes Haar u. s. w. erklärt. Diese individuellen Bestimmtheiten seiner Körperlichkeit gehören nach Aristoteles der „Materie“, d. h. der sinnlichen Aeusserlichkeit an, in welcher die an und für sich individuelle Form (Seele) dieses Menschen, dieses Hundes u. s. w. zur Erscheinung gekommen. Wäre dieser Mensch nicht von innen heraus, durch seine substanzielle Form ein Individuum, eine unteilbare Einheit, ein dieser gegenüber andern diesen, so könnten rote oder

sian'sche „Jahresbericht“, in dem sonst jede noch so unbedeutende den Aristoteles betreffende Verlautbarung registriert wird, meine in den „Blättern für das Bayer. Gymnasialschulwesen“ (Bd. 17. (1881), S. 108—112) erschienenen „*Τοιοῦτος*-Studien behufs Interpretation der Worte *τῶν τοιούτων παθημάτων* in der Aristotelischen Definition der Tragödie“ unerwähnt lässt. Begreiflich allerdings ist mir nichts mehr als dieses Verhalten à la Vogel Strauss gegenüber meinen „*Τοιοῦτος*-Studien“. Wie wollte man denn auch noch ferner, ohne bis hinter die Ohren zu erröten, in dem bisherigen Katharsisgewässer fortfahren zu wollen sich anstellen, wie das begreiflicherweise allerdings noch einige Zeit geschehen muss? Vgl. den

schwarze Haare, eine stumpfe oder eine Habichtsnase u. s. w. ihn nie und nimmer dazu machen. Betreffend diese individuellen Bestimmtheiten der Körperichkeit eines Individuums sage ich „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin„ S. 23: „Bei dieser Leugnung der individuellen Form läuft freilich, ohne dass es Zeller zu merken scheint, eine Confusion mit unter. Zeller verwechselt nämlich diejenige individuelle Form (Wesensbestimmtheit), die diesen Menschen im Unterschiede von einer Gans, einem Hunde u. s. w. zu einem Menschen macht, mit derjenigen äusserlichen der Statur, Farbe der Haare u. s. w., die dieses Individuum sogleich als Aesop, als Sokrates oder als den bekannten grossen Staatsmann mit den drei Haaren erscheinen lässt. Die individuelle Form in diesem letztern Sinne ist nicht eine begriffliche Wesensbestimmtheit nach Aristoteles; sie gehört der Materie, der sinnlichen Aeusserlichkeit an und dem in ihr herrschenden Zufall und perpetuirlichen Wechsel, und gibt es von ihr keine Definition, sondern nur eine mehr oder weniger genaue Beschreibung. Individuelle Formen in diesem Sinne hat Aristoteles freilich nicht als das die Substanzialität und Persönlichkeit der Individuen Constituierende angesehen. Die Formen (εἴδη), von denen er redet, gehen auf Artunterschiede, nicht auf die individuellen Eigentümlichkeiten der Individuen der gleichen Art, wodurch diese sich äusserlich von einander unterscheiden. Dennoch ist die Form in jedem Individuum eine von den Formen der andern Individuen verschiedene, somit eine individuelle, die Form eben dieses Individuums; die Formen der verschiedenen Individuen derselben Art sind nämlich, wenn auch nicht der Art und dem Begriffe nach, so doch der Zahl nach von einander verschieden. Zeller leugnet aber auch die Individualität der Form in diesem Sinne bei Aristoteles; u. s. w.“ — und, muss ich jetzt hinzusetzen, mein Kritiker sekundiert ihm in dieser Leugnung. Er sagt: „Die jedes Tierindividuum gestaltende und belebende Form ist nach Aristoteles niemals eine Individualseele des Tieres, sondern immer nur der Inbegriff aller Artmerkmale“. So ungefähr spricht Zeller, ja; aber weiss denn mein Herr Kritiker auch, was er mit den angeführten Worten sagt? Trotzdem also nach Aristoteles ein Allgemeines als Allgemeines (also auch eine allen Hunden gemeinsame

allerneuestens in den „Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik" von Fleckeisen und Masius (Bd. 125, S. 225 ff.) von Hermann Siebeck mit hundertmal schon zum besten gegebenen und einigen andern (Platonischen) Stellen vollgestopften dicken Strumpf abstruser Gelehrsamkeit, durch welchen noch einmal dargethan sein will, dass nach Aristoteles die Tragödie durch Erregung von Furcht und Mitleid dem Zuschauer Gelegenheit gebe, eines Teiles von Furcht und Mitleid sich zu entledigen, sich — ein wenig auszufürchten und auszumitleiden! Man muss eben den lächerlichen Ausgang dieses grossen Katharsisstreites seit Lessing (— es hat nicht leicht jemand höhere Achtung für Les-

---

Hundeseele) nicht existiert, vielmehr jedes Individuum seine eigene, von der jedes andern Individuums numerisch verschiedene Seele hat, soll diese Seele niemals eine „Individualseele" des Tieres sein, sondern immer nur „der Inbegriff aller Artmerkmale", ein — „Allgemeines" also, nicht ein dieses, wie Zeller behauptet!

Doch es ist das vielleicht gar nicht so schlimm gemeint, mein Kritiker will vielleicht blos sagen, „die jedes Tierindividuum gestaltende und belebende Form sei keine Individualseele in dem Sinne, dass lediglich aus ihr sich alle sinnlich-individuellen Bestimmtheiten dieses Individuums erklären. Er fährt nämlich nach dem eben angeführten Satz folgernd so fort: „Sie (die Form) kann dem Tier also auch nichts anderes geben, als diese Artmerkmale und zwar in derjenigen Weise, wie sie jedes Individuum der nämlichen Art genau so ebenfalls hat. Nun hat aber jedes Individuum ausserdem noch eine unbegrenzte Zahl individueller Merkmale, welche keinem Individuum der nämlichen Art auf gleiche Weise zukommen. Woher erhalten diese ihre Wirklichkeit?" Ach ja, diese individuellen Merkmale, diese roten oder schwarzen Haare, dieses gesunde oder krankhafte Aussehen, dieser normale oder krüppelhafte Körperbau u. s. w., daran ist nicht ausschliesslich die individuelle Seele dieses Individuums schuld, obwohl sie dessen Körper „von innen heraus gestaltet und belebt". Die Seele ist nach Aristoteles „ein dieses in einem diesen", d. h. eine in dieser „Materie", in dieser sinnlichen Aeusserlichkeit Dasein habende substanzielle Form. Diese sinnliche Aeusserlichkeit wird nicht ausschliesslich von ihr, dieser individuellen Seele, bestimmt, vielmehr konkurriert mit ihr die in eben dieser Aeusserlichkeit herrschende Ordnung, die — Naturgesetze. Da sind die Unterschiede der Erdteile, die klimatischen Verhältnisse, der Jahreszeitenwechsel, die Gesundheitsverhältnisse und Idiosynkrasien der betreffenden Eltern, die „Konjunktur der Gestirne", die Art und Weise der Ernährung, ein äusserer Unfall, kurz alles, was Aristoteles über die Natur und den in ihr waltenden Zusammenhang und gegenseitigen Einfluss von allem gewusst und nicht gewusst hat — all das ist nach Aristoteles bei der Bestimmung der sinnlich-individuellen Bestimmtheit eines Menschen, eines Hundes u. s. w. mit bestimmend, auch der — Zufall (oder die

sing als ich, wie ich das auch im „Denkzettel für die Recensenten meines Katharsisschlüssels“ ausdrücklich betont habe —) noch ein wenig zu maskieren suchen. Wahr aber ist und bleibt es immerhin, dass die Worte „*τῶν τοιούτων παϑημάτων*“ in der Aristotelischen Definition der Tragödie sich gar nicht auf die unmittelbar voranstehenden Wörter „Mitleid und Furcht“ beziehen, worauf alle Parteien sie fälschlich bezogen, sondern in prägnantem Wortsinn auf den Begriff der tragischen Handlung gehen. Meine *Τοιοῦτος*-Studien haben die betreffende Redewendung als eine allen Griechen verständliche und dem Aristoteles ganz besonders geläufige nachgewiesen. „Die Gedärme und der bezügliche Auswurf (*τὰ ἔντερα*

---

Willkür irgend eines Jägers, der dem Feldmann zu seinem Streifschuss verhilft). Aristoteles thut nicht so spröde gegenüber dem Zufall (vgl. „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“, S. 26 und „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin“, S. 49), wie mein Herr Kritiker zu meinen scheint, wenn er bemerkt, es liessen sich die individuellen Merkmale „weder aus dem εἶδος noch aus der ὕλη, sondern höchstens aus der τύχη erklären, wenn es überhaupt eine solche gibt“. Es gibt nach Aristoteles schon einen Zufall, auch die „zufällige Thätigkeit des Zirkelschmieds“ begreift Aristoteles.

Die durch die angedeuteten natürlichen Agentien, durch Zufall und (menschliche) Willkür bestimmt werdende sinnliche Aeusserlichkeit, in welcher die an und für sich individuelle Form (die Seele eines Individuums) ein dieses in einem diesen“ ist, sie nennt Aristoteles im Unterschiede von der spezifischen Form „Materie“, obgleich er recht gut weiss, dass sie etwas durch mannigfache Formbestimmtheit Verwirklichtes ist, nicht ein „eigenschafts- und bestimmungsloser Stoff“, ein „bloss Potenzielles“, wie Zeller meint, der auf Grund dieser falschen Voraussetzung den Widerspruch in den Aristoteles hineinliest, dass die individuelle Bestimmtheit im Sinne der körperlichen Eigentümlichkeiten eines Individuums das Werk eines bloss Potenziellen, eines eigenschafts- und bestimmungslosen Stoffes sei. Es gibt nach Aristoteles keine Bestimmtheit, bei der die Form nicht beteiligt wäre; Bestimmtheit und Form sind bei ihm tautologische Begriffe. Nur unterscheidet er nebenbei wieder zwischen Form und Form, Materie und Materie. Eine untergeordnete Form, die einer höhern Form als Basis des Daseins, als Bedingung der Verleiblichung und Erscheinung in dieser Wirklichkeit dient, die nennt Aristoteles und — nennen auch wir alle heutzutage noch „Materie“; das ist nach Aristoteles die einzige wirklich Existenz habende Materie, während die sog. „erste Materie“, bei der von aller Form abstrahiert soll werden, ein blosses Gedankending ist nach Aristoteles wie nach Plato. Metaph. XII, 3 definiert Aristoteles die „Materie“ sogar als etwas, was „ein dieses ist durch die Erscheinung und zwar ein solches ist durch Berührung, nicht durch Zusammenwachsung“ (ein Haufen Kehricht also oder Steine u. s. w. oder ein Kübel voll

*καὶ τὸ τοιοῦτο περίττωμα)*“ — eine tragische Handlung und die betreffenden Leidenschaften (*πρᾶξις (τραγική) καὶ τὰ τοιαῦτα παθήματα*), diese beiden inhaltlich so weit von einander abliegenden, in ästhetischer Beziehung so disparaten Vorstellungen zeigen in ihrem Ausdruck eine und dieselbe sprachliche Wendung, die man nach einiger Zeit auch in den „höhern“ deutschen Philologenkreisen verstehen wird. Der Gebrauch von *τοιοῦτος* in dem von mir nachgewiesenen prägnanten Sinne ist bei Aristoteles ein so durchgreifender, dass ich solchen Herren, die davon nun einmal nichts hören wollen, den Rat geben muss, dem Aristoteles ferne zu bleiben. Schon wegen dieses nicht begriffenen *τοιοῦτος* muss ihnen der Sinn

---

Schweinefutter u. s. f., nicht ein für sich seiendes, in sich einheitliches organisches Naturprodukt: ἡ μὲν ὕλη, τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι. ὅσα γάρ ἐστιν ἀφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη). „Im Unterschiede von der spezifischen Form (innern Wesensbestimmtheit), die dieses Individuum zu einem Exemplar seiner Gattung macht, wirft Aristoteles dessen ganze körperliche Formbestimmtheit in den einen Topf der dem Zufall und beständiger Veränderung unterworfenen „Materie“, was natürlich cum grano salis zu nehmen ist, da ja selbstverständlich auch die körperlichen, zum Teil auch nach dem Tode des Individuums, nach dem Verschwinden also seiner wesentlichen Form eine Zeit lang wenigstens noch bleibenden körperlichen Bestimmtheiten Formbestimmtheiten sind“ (Aristoteles und Professor Zeller, S. 25 f.). Das kann man, wie gesagt, schon verstehen bei Aristoteles, und es ist auch, so wie er es meint, ganz richtig.

Wie kommt denn aber mein Herr Kritiker dazu, mir die Voraussetzung zu imputieren, dass die Seele allein die individuellen Merkmale der Körperlichkeit effektuiere? und wie kann er sagen, ich hätte mir die Antwort auf seine Frage „sehr leicht“ gemacht und hätte ihm „ein Zugeständnis unterschoben, das er nie gemacht“? Ich sehe, was ihn irregeführt; er wird aber einsehen müssen, dass es ein Irrtum war und dass er kein Recht hatte zu sagen, ich hätte durch „Unterschieben“ mir die Antwort „sehr leicht“ gemacht. Ich sagte (S. 112): „Zeller gegenüber zeige ich, dass Feldmann durch seine spezifische, ihn von innen heraus gestaltende und belebende Form (seine Hundsseele nämlich) ein Individuum ist, durch seine spezifische Form, die trotz ihres mit allen übrigen Hundeseelen spezifisch identischen Wesens dennoch seine apparte individuelle Form ist; und gegen diese meine Nachweisungen aus Aristoteles wird sich nichts sagen lassen, auch mein Herr Kritiker lässt sie gelten“. Wenn ich nun hätte ahnen können, dass ich so missverstanden werden würde, wie ich nun missverstanden worden, so hätte ich die hier durch gesperrten Druck ausgezeichneten Worte weggelassen. Die Bezeichnung „spezifische Form“ wäre vollkommen genügend gewesen und der Zusatz ist von mir lediglich zu dem Zwecke gemacht worden, um für Leser, die etwa nicht begreifen, warum Aristoteles die Hunds-

einer Unzahl von Stellen verschlossen bleiben, wie denn z. B. De an. III, 5. 430, a, 14 f., diese den *νοῦς ποιητικός* und den *νοῦς δυνάμει* (*παθητικός*) einführende Hauptstelle bisher niemand verstanden hat (vgl. unsere Uebersetzung, S. 7, und Note 15).

Es sind übrigens die Erörterungen des Aristoteles über den Nus wie über die Seele überhaupt keine blossen antiquarischen Raritäten, die nur ein historisches Interesse hätten: das lebt noch und ist, richtig verstanden, der tiefste Begriff des Geistes. Hegel hat bezüglich des alten Aristoteles gemeint, „wir hätten ihm nur abzubitten" (wegen seine Lehre entstellender bisheriger Auffassung nämlich); und speziell die Aristotelische Psychologie betreffend lässt

---

seele Feldmanns „Form" nenne, in prägnantester Kürze zu zeigen, dass sie allerdings mit Recht von ihm so genannt werde, da, was etwas gestaltet und belebt, seine spezifische Form ist. Dass es nicht anders gemeint sein kann, dass ich daran nicht denken konnte, die „Gestaltung und Belebung von innen heraus" als ausreichenden Grund der sinnlich-individuellen Merkmale Feldmanns mit Einschluss seiner Schramme hinzustellen, das musste ja mein Herr Kritiker aus meinen bezüglichen Auseinandersetzungen in „Aristoteles und Professor Zeller" wissen, ja es ist diese Voraussetzung schon durch den folgenden an den eben mitgeteilten sich unmittelbar anschliessenden Satz meiner Entgegnung ausgeschlossen: „Was aber die individuellen Merkmale à la Streifschuss und Schramme betrifft, so gehören diese nicht der spezifischen Form Feldmanns, sondern seiner „Materie" an, sind individuelle Bestimmtheiten seiner Körperlichkeit, der äussern Basis, der Bedingung, der — „Materie" (Möglichkeit) also seines Hundeseins". Dass die „Materie", von der hier die Rede, und die in ihr gegebenen individuellen Merkmale Feldmanns schon etwas Wirkliches seien nach Aristoteles und dass sie auch erkennbar seien nach ihm, das und nichts anderes habe ich, wie mein Herr Kritiker, wenn er ruhig jetzt die Sache sich nochmal anschaut, leicht finden wird, zeigen wollen gegenüber seiner Voraussetzung, dass die ὕλη von Aristoteles überall als das bloss Mögliche erklärt werde, dass er in seiner Lehre keinen Raum habe für die Wirklichkeit individueller Merkmale und die Erkennbarkeit derselben leugnen müsse („Blätter für das Bayer. Gymnasialschulwesen", Bd. 17, S. 270 f.); dass aber aus der spezifischen Form Feldmanns, aus seiner Hundsseele sich alle Bestimmtheiten seiner Körperlichkeit erklären, das zu behaupten konnte mir nie einfallen.

Wenn mein Herr Kritiker jetzt sagt: „Nun ist aber der Stoff nur Möglichkeit, gleichviel ob „abstrakte" (absolute?) [— Wie durch die Bezeichnung „absolute" Möglichkeit die sog. „erste Materie" des Aristoteles deutlicher bezeichnet werden soll als durch: „ein abstrakt Mögliches, das gar nichts ist", ist mir, nebenbei bemerkt, rein unerfindlich. —] oder relative. Denn der Stoff wird bloss zur Wirklichkeit, indem er eine Form annimmt. Die individuellen Merkmale

derselbe **Hegel** (Encyklopädie, § 378, am Ende) sich so vernehmen: „Die Bücher des **Aristoteles über die Seele** mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschliessen",

---

aber sind **geformter** Stoff, sind Wirklichkeit. — Wer macht nun die stoffliche Möglichkeit der individuellen Merkmale zur Wirklichkeit? Wer schafft die individuellen Formen?" — so scheint es wenigstens, dass er den Unterschied des Gebrauchs des Wortes „Materie" bei Aristoteles, demgemäss es einerseits ein abstrakt Mögliches, das an und für sich gar nichts ist, die sog. „erste Materie", bedeutet, andrerseits aber „ein Mögliches im relativen Sinne, etwas, woraus was gemacht werden kann", das schon für sich etwas ist und auch als solches erkennbar ist, anerkennt, und nur wissen will, was dafür massgebend sei, dass dieser von diesem dieser Race angehörigen, so und so körperlich bestimmten Hundepaar abstammende, so und so genährte und behandelte, von diesem und jenem Schicksal betroffene „Feldmann" jetzt gerade so und so aussieht. Darauf habe ich ihm im Sinne des Aristoteles oben die Antwort angedeutet. Es kann darauf auch heute nur in diesem Sinne geantwortet werden.

Was mein Herr Kritiker über den „**einen Ausweg**" zu sagen beliebt, dem ich mich „auch bereits genähert" soll haben, das hätte er gewiss besser zurückgehalten. Dass nur Allgemeines gesagt werden kann bei Beschreibung eines Individuums, kann ja richtig sein und ist sicher richtig, ohne dass, wie mein Herr Kritiker meint, alle individuellen Merkmale erblich sein müssten. Die Wissenschaft geht ja, wie ich ausdrücklich hervorhob, nicht bloss auf das Allgemeine im Sinne der substanziellen (oder Wesens-) Form; wissbar und wissenschaftlich mitteilbar ist auch alles Accidentelle, soweit es etwas öfter Vorkommendes, Allgemeines ist, wofür es Begriff und Namen gibt. Der Begriff der Wunde, der Narbe ist etwas Allgemeines; dieses Allgemeine vererbt sich aber nicht, weil es etwas Accidentelles (im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes), d. h. etwas (zufällig) zum begrifflichen Wesen Hinzukommendes ist, nicht in demselben begründet ist, nicht mit Notwendigkeit aus demselben folgt. — Ich kann nach Aristoteles die zufälligsten Zufälligkeiten der sinnlichen Erscheinung eines Individuums durch sinnliche Wahrnehmung erkennen, kann individuell für mich Unbeschreibliches an ihm erkennen, was sich höchstens durch Naturlaute oder bildliche Darstellung mitteilen lässt. Soweit aber das Individuum der — durch sprachliche Darstellung mitteilbaren — Wissenschaft zugänglich, so weit sind seine Merkmale allgemeiner Natur, ohne dass sie deswegen alle erbliche Artmerkmale sein müssten. — Wie man sieht, bedarf Aristoteles des „**einen** — abgeschnittenen — Ausweges" nicht. —

Hegel hat, das sieht man, den Aristoteles hochgehalten. Was wohl der Stagirite, der seinerzeit den Sophisten gegenüber die Notwendigkeit, den Widerspruch zu vermeiden, betonte, zum geltenden, ein Moment der Wirklichkeit sein wollenden „Widerspruch" Hegels gesagt hätte? Eine Elukubration über den geltenden, den in der Sache gegebenen „Widerspruch" Hegels soll meinen mit vorliegender Arbeit — wenn nichts Besonderes dazwischen kommt — sich abschliessenden Liebesbemühungen für Aristoteles auf dem Fusse folgen und darin auch die eben aufgeworfene Frage ihre Beantwortung finden.

# Des Aristoteles Nus-Lehre.

## I. Uebersetzung mit beigedrucktem revidiertem Text.

---

### I.

**Der Nus (der denkende Geist) ist der Möglichkeit nach alle Dinge, die durch den Erkenntnisprozess in höherer, von der Materie freier Weise (ihrem begrifflichen Wesen nach) in ihm verwirklicht werden.**

Es ist in Betreff des Teiles der Seele, womit sie erkennt und überlegt, sei es dass derselbe trennbar ist oder auch nicht trennbar von der Grösse [von der körperlich ausgedehnten Substanz, vom Körper], sondern nur nach dem Begriff, zu untersuchen, welche Begriffsbestimmtheit er habe, und wie wohl das Denken sich vollziehe. Wenn nun das Denken dem (sinnlichen) Wahrnehmen ähnlich ist, so möchte es entweder eine Art Leiden durch das Intelligible [das durch den Nus erfassbare begriffliche Wesen] sein oder etwas anderes derartiges. Es muss also leidenslos (durch den Erkenntnisprozess keiner Alterierung seines Wesens unterliegend) sein [1]), empfänglich aber für die Form und der Möglichkeit nach so beschaffen (wie sein Objekt), darf aber nicht dieses

429a Bekk.

IV *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν. εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους, καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο,*

bestimmte Objekt (wirklich) sein, und es muss sich der Nus zum Intelligiblen ähnlich verhalten wie das Wahrnehmungsvermögen zum Sensiblen [sinnlich Wahrnehmbaren]. Notwendigerweise also muss der Nus, da er alles erkennt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, damit er überwinde, d. h. damit er erkenne; er hält nämlich das ihm erscheinende Fremdartige ab und verschanzt sich dagegen; daher auch seine Natur keine andere ist als die, dass er die Möglichkeit (von allem) ist. Der Nus genannte Seelenteil also (ich nenne aber Nus das, womit die Seele denkt und urteilt) ist keines von den Dingen in Wirklichkeit vor seinem Denken. Daher darf man auch nicht sagen, er sei mit dem Körper vermischt; er würde (so) irgendwie beschaffen werden, kalt oder warm, [würde damit der für ihn notwendigen Ungemischtheit entbehren, würde, als in den Körper versenkt und in Weise der Organe der sinnlichen Wahrnehmung körperliche Qualitäten physisch in sich habend, eben nur erkennen in Weise der sensitiven Seele, würde also, wie diese, nicht fähig sein, alles zu erkennen, indem z. B. der in ihm selbst physisch gegebene Wärmegrad für ihn objektiv gar nicht existirte oder bei in ihm schwankender Temperatur das gleich warm oder kalt bleibende Objekt für ihn jetzt mehr oder weniger warm oder kalt wäre als noch vor einem Augenblick] [2]), oder würde auch ein Organ haben wie das Wahrnehmungsvermögen; so aber hat er keines. Recht haben also diejenigen [die Platoniker], die sagen, die Seele sei der Ort der Ideen (Wesensformen), nur dass weder die ganze Seele, sondern nur die denkende,

*καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥςπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς, (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν. καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ*

noch sie der Wirklichkeit, sondern (nur) der Möglichkeit nach die Ideen ist. Dass aber die Leidenslosigkeit des Wahrnehmungsvermögens und die des Nus nicht die gleiche ist, zeigt deutlich ein Blick auf die Sinneswerkzeuge und die sinnliche Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung nämlich kann nicht wahrnehmen nach der Einwirkung eines in hohem Grade Wahrnehmbaren, so z. B. einen Schall nach gewaltigen Schallwirkungen, auch nicht sehen und riechen in Folge der Einwirkung intensiver Farben und Gerüche; wenn dagegen der Nus etwas sehr Intelligibles [etwas dem Gedanken sehr Fassbares — die Principien sind dem Gedanken fassbarer als die abgeleiteten Sätze, und das nämliche gilt von dem Gegenstande der Mathematik gegenüber dem physischen Dasein und seinen Prozessen —] gedacht, denkt er nicht minder das weniger Intelligible, vielmehr in noch höherem Grade. Das Wahrnehmungsvermögen ist nämlich nicht ohne den Körper[3]), der Nus aber ist trennbar [der Substanz nach (nicht blos wie jede Wesensform der Dinge begrifflich) trennbar, d. h. für sich bestehen könnend, darum auch nicht ganz in den Körper versenkt (wie die anderen Wesensformen), zwar mit ihm verbunden, noch nicht getrennt (*χωρισθείς*, cf. c. 5, sub fin.), aber in seiner reinen Geistigkeit die Körperlichkeit überragend, in seiner reinen Selbstbethätigung eines körperlichen Organs, einer begleitenden körperlichen Bethätigung nicht bedürfend]. Wenn er aber so jegliches geworden, wie man es von dem in Wirklichkeit Wissenden sagt, (das aber trifft zu, wenn er durch sich selbst sich bethätigen [übergehen zum Betrachten, zur Aktualisierung des in ihm bereits vorhandenen Wissens, der bereits habituell, als ἕξεις (cf. Anal. post. II,19. 100,

*οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπί τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν* 429b *μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν. (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν*

a, 10) in ihm gegebenen Gedanken] kann), so ist er zwar auch dann gewissermassen noch in Möglichkeit, jedoch nicht mehr in gleicher Weise wie vor dem Lernen und Finden; und dann kann er auch sich selbst denkend erkennen[4]).

Da aber etwas anderes ist die Grösse und der Begriff der Grösse, Wasser und Begriff des Wassers [will sagen: das konkrete sinnliche Ding, in welchem das begriffliche Wesen, die reine intelligible Form versenkt ist in die Materie, einer- und eben diese dem Nus erfassbare intelligible Form andrerseits][5]) — so aber auch bei vielem andern [bei dem sinnlich Individuellen nämlich][6]), nicht indes bei allem; bei manchem nämlich fällt das zusammen [bei den rein geistigen Substanzen nämlich, in denen ein Unterschied der individuellen Wirklichkeit und des begrifflichen Wesens nicht gegeben ist] — so beurteilt er (der Nus) den Begriff (das reine Wesen) des Fleisches und das Fleisch mit einem andern oder anders sich verhaltenden Vermögen. Das Fleisch ist nämlich nicht ohne Materie, sondern es ist wie das Hohlnasige [das in der stumpfen, oben eingebogenen, unten aufgeworfenen Nase gegebene Hohle] ein dieses in einem diesen [ein in einem Substrat verwirklichtes Wesen]. Mit dem Wahrnehmungsvermögen beurteilt er nun das Warme und Kalte und überhaupt das, wovon das Fleisch eine Art Begriff ist; mit einem andern aber, sei es (von jenem) trennbaren oder einem (so zu jenem sich verhaltenden) wie die zusammengebogene Linie sich zu sich als ausgestrekter verhält[7]), beurteilt er (der Nus) das begriffliche Wesen des Fleisches. Und wieder beim

*δι᾽ αὑτοῦ,) ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν. ἐπεὶ δ᾽ ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι· οὕτω δὲ καὶ ἐφ᾽ ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ᾽ ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι· τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει· ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ᾽ ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε. τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. πάλιν δ᾽ ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς*

Abstrahierten (Mathematischen) beurteilt er das Gerade wie das Hohlnasige; es ist nämlich nur mit (an) einem Zusammenhängenden [an einem Ausgedehnten, einem Körper] gegeben; das begriffliche Wesen aber, falls der Begriff des Geraden etwas anderes ist als das Gerade, mit einem andern (Vermögen). Sei denn eine Zweiheit gegeben[8]. Er beurteilt es demnach mit einem andern oder sich anders verhaltenden Vermögen. Und überhaupt also, wie die Dinge [das begriffliche Wesen der Objekte] trennbar sind von der Materie, so verhält sichs auch mit dem Nus (und seinen Bethätigungen).

Es könnte nun aber jemanden das Bedenken kommen, wie denn der Nus, wenn er etwas Einfaches ist und leidenslos, und wenn er, wie Anaxagoras sagt, mit nichts etwas gemein hat, denken könne, wenn doch das Denken eine Art Leiden ist. Denn sofern beiden etwas gemein ist, scheint das eine wirken, das andere leiden zu können. Ferner (dürfte jemand das Bedenken haben), ob er (der Nus) selber denkbar ist. Denn entweder werden die übrigen Dinge den Nus besitzen, falls nicht in Bezug auf etwas anderes (als den Nus) er selbst denkbar ist, das Denkbare (Intelligible) aber eines ist der Art nach, oder er wird etwas ihm Beigemischtes haben, was ihn denkbar macht wie das übrige. — Oder ist das (hier zutreffende) Leiden in Bezug auf etwas Gemeinsames früher (nämlich De an. II, 5. 417, b, 2) in dem Sinne unterscheidend bestimmt worden[9], dass der Möglichkeit nach gewissermassen der Nus die gedachten Dinge ist, in Wirklichkeit aber

*τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλῳ. ἔστω γὰρ δυάς. ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν. ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Αναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν. ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν. ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός. ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις ὁ νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἕξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τἆλλα. ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς*

keines derselben, bevor er denkt? Es muss aber so sein wie bei einer Schreibtafel[10]), welche keine wirklichen Schriftzüge hat[11]); und es trifft das auch zu beim Nus. Und auch er selbst ist denkbar wie das (übrige) Denkbare (Intelligible). Bei dem nämlich, was ohne Materie ist [—in Bezug auf das begrifflich erfasste Wesen der Dinge, das Intelligible], ist das Denkende und das Gedachte identisch; das theoretische Wissen nämlich und das in dieser [auf den Begriff der Dinge gerichteten] Weise Gewusste sind identisch. Der Grund freilich, warum der Nus [des Einzelmenschen] nicht immer denkt [, obschon er, einmal zum wirklichen Wissen gelangt, immer von sich aus sich bethätigen könnte], soll noch erörtert werden[12]). In den Dingen aber, die Materie haben, ist das betreffende Intelligible der Möglichkeit nach [als entäussertes, in die Materie versenktes Moment des Nus]. Daher werden denn jene den Nus nicht besitzen (der Nus ist nämlich in immaterieller Weise die Möglichkeit der so beschaffenen Dinge [, d. h. er ist vor seinem Denken das begriffliche Wesen der Dinge in Möglichkeit und kann es in sich verwirklichen durch sein Denken]), ihm aber wird die Denkbarkeit zukommen [, da, was er, die Welt denkend, in sich verwirklicht, nur er selbst ist, seine eigene Intelligibilität und die der Dinge also als der Art nach eine zusammenfallen, vgl. oben, 429,b,9].

---

ἔστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ᾽ ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ;
430a δεῖ δ᾽ οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ὥστ᾽ ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς, (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων,) ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.

## II.

Das Verwirklichende, nach Massgabe der objektiven Wirklichkeit in sich, dem bestimmbaren, alles werdenden, „leidenden“ Nus, die Gedanken Setzende ist der Nus selbst als „thätiger“ Nus. Das durch seine Bethätigung erzielte wirkliche Wissen ist in höherer, geistiger Weise die Sache selbst. Während aber der Nus als „thätiger“ über alle Vergänglichkeit erhaben ist, können in ihm als „leidendem“ gesetzte Gedankenbestimmungen, wenn nicht weiter aktualisiert, so zurücktreten, ihre Spuren sich so verwischen, dass keine Erinnerung mehr an sie vorhanden. Insofern ist der „leidende“ Nus korruptibel [13]).

Da aber wie in der ganzen Natur etwas Materie ist für jede Gattung, (es ist aber damit dasjenige gemeint, was der Möglichkeit nach das Betreffende ist,) und etwas anderes die Ursache und das schaffende Princip, sofern es alles schafft (gestaltet), wie sich die Kunst zur Materie verhält, so müssen notwendig auch in der (denkenden) Seele diese Unterschiede vorhanden sein [14]). Und es ist (hat Dasein, ist faktisch gegeben) der der einen Seite [der Materie nämlich] entsprechende) [15] Nus durch das Alleswerden, der andere durch das Alles-machen (dadurch, dass er alles macht), wie eine zuständliche Beschaffenheit, vergleichbar dem Licht; denn in gewisser Weise [16]) macht auch das Licht die potenziell (für das Auge) vorhandenen Farben zu wirklichen Farben. Und dieser (der thätige) Nus [17]) ist trennbar (vom Körper) und leidenslos und unvermischt (mit dem Körper), seiner Substanz nach Energie seiend; steht ja immer höher das Wirkende im Vergleich mit dem Lei-

V *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα,) ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ'*

denden und das Princip im Vergleich mit der Materie. Es fällt nun aber das Wissen als wirkliches mit seinem Gegenstande zusammen; als mögliches ist es der Zeit nach früher in dem Einzelmenschen, im ganzen (überhaupt, absolut) auch nicht der Zeit nach [geschweige denn der Substanz und dem Begriffe nach, cf. Metaph. IX,8]; vielmehr ist es (im ganzen) nicht[18]) bald denkend, bald nicht denkend (= nicht verhält sich's so, dass es bald dächte, bald nicht dächte). Getrennt ist er (der thätige Nus) allein das, was er ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber (manchmal an das und das) nicht, weil, während dieses (der thätige Nus, das was dieser an und für sich ist) allerdings leidenslos, der leidende Nus[19]) korruptibel ist, und es ohne diesen[20]) nichts denkt.

---

## III.

Das Denken des in sich ungeteilten (Einfachen) ist immer wahr, Irrtum und Unwahrheit ist erst in der Zusammensetzung der Gedanken (im Urteil) möglich[21]).

Das Denken des Ungeteilten gehört zu dem, worin es das Falsche nicht gibt; worin es aber Falsches und Wahres gibt, das ist schon eine Zusammensetzung von Gedanken, die eins sein sollen, wie Empodokles sagte: „Da entsprossten die Köpfe von vielen als nackenlose“, dann aber seien sie [Kopf, Nacken u. s. w.] zusammengesetzt worden durch die Freundschaft. So werden auch die ge-

*αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.*

VI *Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥςπερ ἓν ὄντων, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη 'ᾗ πολλῶν μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν', ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ. οὕτω καὶ ταῦτα*

trennten Gedanken zusammengesetzt, so z. B. das Inkommensurable und der Durchmesser oder das Kommensurable und der Durchmesser. Wenn sie (die Gedanken) sich auf Vergangenheit oder Zukunft beziehen, so (denkt man sie) die Zeit hinzudenkend und so die Zusammensetzung vollziehend[22]). Das Falsche nämlich liegt immer in der Zusammensetzung; es mochte nämlich schon mancher das Weisse als Nicht-weisses, das Nicht-weisse als Weisses zusammensetzen (bei der Zusammensetzung der Gedanken behandeln). Man kann aber auch alles (d. h. alle dergleichen Zusammensetzungen) eine Trennung [Ur-Teilung, Urteil] nennen. Es ist aber, wie schon angedeutet, nicht nur dies das Falsche oder Wahre [Gegenstand des Urteils], dass Kleon weiss ist, sondern auch dies, dass er es war oder sein wird. Was aber in jedem einzelnen Falle die Einheit setzt, das ist der Nus.

Was das Ungeteilte betrifft, so ist dieses zweifach, ein mögliches oder ein wirkliches, und es steht daher nichts im Wege, das Ungeteilte zu denken[23]), wenn man die Länge [als Ganzes] denkt; sie ist nämlich (so gedacht) ungeteilt in Wirklichkeit und in ungeteilter Zeit; in gleicher Weise nämlich wie die Länge ist auch die Zeit zu teilen und nicht zu teilen. Man kann aber (dann) nicht sagen, was (welchen Teil) man in jeder Hälfte (der Zeit) gedacht hat; denn die Teile sind, wenn nicht (durch den Nus) geteilt worden, nur der Möglichkeit nach da [und man hat thatsächlich eben immer, durch beide Hälften der Zeit hindurch, die Länge als

*κεχωρισμένα συντίθεται, οἷον τὸ ἀσύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος ἢ τὸ σύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος. ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς. τὸ γὰρ* 430b *ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. ἀλλ᾽ οὖν ἔστι γε οὐ μόνον τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθὲς ὅτι λευκὸς Κλέων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἦν ἢ ἔσται. τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον. τὸ δ᾽ ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον, ὅταν νοῇ τὸ μῆκος· ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὔκουν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐνόει ἑκατέρῳ· οὐ γάρ ἐστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ᾽ ἢ δυνάμει. χωρὶς δ᾽ ἑκάτερον*

Ganzes gedacht]. Wenn man dagegen jede der Hälften gesondert für sich denkt, so teilt man zugleich auch die Zeit; dann sind es (die Teile der Zeit) gleichsam Längen. Wenn man sie aber wie aus zweien (in eine Länge zusammendenkt), dann (geschieht dies) auch in der bei jeder der Hälften verwendeten (also in einer geteilten) Zeit. Was aber nicht in Bezug auf die Quantität, sondern der Art [dem begrifflichen Wesen] nach ungeteilt (und unteilbar) ist, das denkt der Nus in ungeteilter Zeit und in einem ungeteilten Akte der Seele, accidentell jedoch nur (ungeteilter Zeit und ungeteiltem Akt), und nicht in einem wie jene (vorhin besprochenen) Dinge [die Länge und die Zeit an und für sich, im allgemeinen] teilbar sind[24], Denkakte und (entsprechender) Denkzeit, sondern in einem (resp. einer) wie sie ungeteilte Einheiten[25]) sind [= nicht in einem à la μῆκος u. χρόνος geteilten Denkakte und (entsprechender) Denkzeit, sondern in einem à la μῆκος u. χρόνος ungeteilten Denkakte und (entsprechender) Zeit]; es ist nämlich auch in diesen Dingen etwas, freilich wohl nicht [als substanzielle Form — μῆκος u. χρόνος haben eine solche nicht — begrifflich] trennbares Einheitliches, was die Zeit und die Länge zu einer Zeit und einer Länge macht. Und dies ist auf gleiche Weise der Fall bei allem, was der Zeit und der Länge nach ein Zusammenhängendes ist [, also auch bei dem Denkakte, durch welchen ich etwas der Art nach Unteilbares denke, und der Zeit, in der ich das thue — welcher Denkakt und welche Denkzeit unteilbare Einheiten sind, sofern ich sie verwende zum Denken von etwas, was der Art nach unteilbar ist, accidentell also nur, nicht an und für sich, nicht dem Begriff und Wesen nach]. Der Punkt aber und jede Grenze und das in dieser Weise Unteilbare wird deutlich

νοῶν τῶν ἡμίσεων διαιρεῖ καὶ τὸν χρόνον ἅμα· τότε δ' οἱονεὶ μήκη. εἰ δ' ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ' ἀμφοῖν. τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς, κατὰ συμβεβηκὸς δέ, καὶ οὐχ ᾗ ἐκεῖνα διαιρετά, ᾧ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα· ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον, ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν, ὃ ποιεῖ ἕνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος. καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἐν ἅπαντί ἐστι τῷ συνεχεῖ καὶ χρόνῳ καὶ μήκει. ἡ δὲ στιγμὴ καὶ πᾶσα διαίρεσις, καὶ

(wird begriffen) wie die Beraubung (die Verneinung eines Positiven, einer Eigenschaft, hier der Teilbarkeit). Und das gleiche gilt von dem übrigen (konträr Entgegengesetzten), so z. B. wie man das Schlechte erkenne oder das Schwarze; man erkennt es gewissermassen durch sein Gegenteil [, das eine nämlich als Privation des Guten, das andere als Privation des Weissen]. Es muss aber das Erkennende (die zu erkennenden Gegensätze) der Möglichkeit nach sein und in ihm muss Einheit sein [die Einheit des die Gegensätze und Unterschiede überhaupt zur Einheit zusammenfassenden Aktes nämlich][26]). Wenn indes eine der Ursachen [— es ist hier Gott gemeint—] keinen Gegensatz hat, so erkennt sie sich selbst und ist aktuell und für sich bestehen könnend [braucht nicht vermittelst des Denkens und Begreifens einer ihr gegenüberstehenden Welt zum Selbstbegriff sich zu erheben, erkennt sich vielmehr a priori selbst, ist ewige Wirklichkeit des Seins und des Selbstbewusstseins und bedarf also auch der von ihr verursachten Welt nicht zum Behufe ihrer eigenen Existenz][27]).

Es ist also das Urteil, wie z. B.[28]) das positive Urteil etwas (eine Aussage) über etwas und [, weil eine Zusammensetzung von Gedanken,] immer wahr oder falsch; beim Nus aber ist das nicht immer der Fall, sondern sein Erfassen des Wesens (der Dinge) ist wahr und nicht eine (möglicherweise auch falsche) Aussage über etwas; vielmehr, wie das Sehen des Eigentümlichen [, der dem Gesichtssinne eigentümlichen sensiblen Qualität, der Farbe nämlich] wahr ist, ob aber das betreffende Weisse ein Mensch ist [, diese Wahrnehmung *κατὰ συμβεβηκός*, resp. die Voraussetzung: dies Weisse, das ich da sehe, ist ein Mensch] nicht immer wahr ist, so

*τὸ οὕτως ἀδιαίρετον, δηλοῦται ὥσπερ ἡ στέρησις. καὶ ὅμοιος ὁ λόγος ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γάρ πως γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἓν εἶναι ἐν αὐτῷ. εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν. ἔστι δ᾽ ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥςπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ᾽ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος· ἀλλ᾽ ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ᾽ ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα*

verhält es sich auch bei dem, was ohne Materie ist [, d. h. bei dem reinen Denken und seinem unsinnlichen Gegenstande: das begriffliche Erfassen des in sich ungeteilten Gedankens ist immer wahr, das Urteil kann wahr, aber auch falsch sein].

---

## IV.

**Im Objekte der sensitiven Seele erfasst der Nûs sein Objekt, und er verhält sich zu demselben in analoger Weise wie jene zu dem ihrigen [29])**

Das Wissen in Wirklichkeit ist identisch mit seinem Gegenstande (mit dem gewussten Wesen der Dinge). Das Wissen in Möglichkeit aber ist der Zeit nach früher in dem Einzelnen, überhaupt aber auch nicht der Zeit nach; es ist nämlich alles, was wird, aus einem in Wirklichkeit Seienden. [Die Voraussetzung des Uebergangs vom Wissen in Möglichkeit zum Wissen in Wirklichkeit ist selbstverständlich die sinnliche Wahrnehmung.] Es zeigt sich aber, dass das sinnlich Wahrnehmbare (nur) das in Möglichkeit Wahrnehmende zu einem in Wirklichkeit Wahrnehmenden macht; es (das Wahrnehmende) leidet ja nicht und wird nicht verändert [, was natürlich nach allem bisher Gesagten in noch höherem Grade vom Nus gilt][30]). Daher ist das eine andere Art von Bewegung (als die in den natürlichen Veränderungen stattfindende); die Bewegung (im engeren Sinne) nämlich war [zeigte sich, da wir diese Begriffe fixierten, als] die Aktualität des Unvollendeten, die schlechthin sogenannte Aktualität aber eine andere, die des Vollendeten [, die nur im weitern Sinne des Wortes als Bewegung bezeichnet werden kann].

Das sinnliche Wahrnehmen nun ist ähnlich dem blossen

*ἄνευ ὕλης.*

431a VII *Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου. τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι*

Aussprechen und Denken von Begriffen; wenn aber (das Wahrgenommene) angenehm oder unangenehm ist, so strebt die Seele darnach oder flieht davor, gleichsam ein bejahendes oder verneinendes Urteil fällend; und es ist Freude oder Betrübnis das Thätigsein mit der sensitiven Mitte in Bezug auf das Gute oder[31]) Schlechte als solches [nicht sofern es Wahres, resp. Falsches ist, vgl. unten (431, b, 10 f.)]. Und auch das wirkliche Fliehen und Begehren ist dieses, und das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen sind weder von einander noch vom sinnlichen Wahrnehmungsvermögen verschieden [, dem Subjekte nach nämlich; eine andere Potenz als das *αἰσθητικόν* im Sinne des Wahrnehmungsvermögens ist das *ὀρεκτικόν* (und *φευκτικόν*) schon: es will hier die Einheit des ganzen sensitiven Seelenlebens betont werden, auf dessen in sich einheitlichen Grund auch der eben gebrauchte Ausdruck „sensitive Mitte" geht; die sensitive Seele ist, wie wahrnehmend (und vorstellend), so auch fühlend, begehrend, die Ortsbewegung herbeiführend]; aber das Sein ist bei ihnen ein verschiedenes [d. h. sie sind verschiedene Vermögen ein und desselben Subjektes]. Der denkenden Seele aber stehen die (Phantasie-)Vorstellungen [— das *αἴσθημα* (die sinnliche Wahrnehmung) muss sich wiederholt haben, dann erst kann ich aus ihm, resp. aus dem *φάντασμα*, dem Residuum der vielen Wahrnehmungsbilder, das *καθόλου* des Gedankens, den in den vielen einzelnen wirklichen allgemeinen Begriff entnehmen —] in der Weise (der Gegenstände) der sinnlichen Wahrnehmungen[32]) zu Gebote. [Und sie findet in ihnen das begriffliche Wesen der Dinge, überhaupt ihre Gedanken, vgl. weiter unten.] Wenn sie aber etwas Gutes oder Schlechtes (als in ihren aus den Vorstellungen gewonnenen Gedanken gegeben) bejaht oder verneint, so verabscheut sie es oder strebt darnach. Daher denkt die

*μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθόν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τοῦτο ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ᾽ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει.*

Seele [die Dinge der äussern Wirklichkeit betreffend, von denen es allein Vorstellungen gibt — das praktische Denken bezieht sich immer auf solche —] nie ohne Vorstellung[33]). Wie aber [— so nämlich nur begreift sich's, wie der Nus seine Gedanken in den Vorstellungen finden kann —] die Luft [, das Medium des Sehens und Hörens,] die Pupille so oder so beschaffen macht, diese aber etwas anderes [, die vom Auge zur „sensitiven Mitte" führende Röhre (*πόρος*) nämlich], in derselben Weise (thut das) auch das Gehör [, d. h. die äussern Organe und die Medien der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt; die genannten stehen bloss beispielsweise da]; das Letzte aber [, wo diese ganze physiologische Bewegung aufhört und die psychische Thätigkeit eintritt,] ist eine Einheit und eine einzige Mitte; das Sein [als Potenz des Sehens, Hörens u. s. w.] aber ist ihr ein mehrfaches. Wodurch sie (die Mitte) aber beurteilt, wie sich Süss und Warm (d. h. heterogene Qualitäten überhaupt) unterscheiden, das ist zwar schon früher[34]) gesagt worden, soll aber auch in folgender Weise[35]) gesagt werden. Sie sind nämlich eine gewisse Einheit [, eine accidentelle nämlich, nicht eine der Substanz, dem begrifflichen Wesen nach]; so auch der Punkt und überhaupt die Grenze[36]). Auch von diesen (dem Süssen und Warmen) verhält sich, wenn sie eine Einheit, wie der Analogie, so der Zahl (dem Subjekte) nach sind[37]), das eine zum andern wie jene [in dem einen Punkte, in der einen Grenze gedachten — konträr entgegengesetzten — zwei Punkte, resp. Grenzen (vgl. Note 34, am Ende][38]) zu einander. Was macht es denn nun für einen Unterschied, ob man fragt, wie sie das Heterogene unterscheidet, oder, wie das Entgegengesetzte, wie z. B. das Weisse und Schwarze?

*διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. ὥσπερ δὲ ὁ ἀὴρ τὴν κόρην τοιανδὶ ἐποίησεν, αὕτη δ' ἕτερον, καὶ ἡ ἀκοὴ ὡσαύτως· τὸ δὲ ἔσχατον ἕν, καὶ μία μεσότης· τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω. τίνι δ' ἐπικρίνει τί διαφέρει γλυκὺ καὶ θερμόν, εἴρηται μὲν καὶ πρότερον, λεκτέον δὲ καὶ ὧδε. ἔστι γὰρ ἕν τι· οὕτω δὲ καὶ ἡ στιγμὴ καὶ ὅλως ὁ ὅρος. καὶ ταῦτα ἓν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ ὂν ἔχει πρὸς ἑκάτερον ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα. τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν καὶ μέλαν; ἔστω δὴ ὡς τὸ Α τὸ λευκὸν πρὸς τὸ Β τὸ μέλαν,*

Es verhalte sich also wie A, das Weisse, zu B, dem Schwarzen, C zu D [die Sensation von Weiss zur Sensation von Schwarz] 39) (in derselben Weise) wie jene (zwei Punkte in dem einen Punkt, jene in der einen Grenze gedachten zwei Grenzen)[40] zu einander; daher denn auch die Gleichheit des Verhältnisses bleibt bei kreuzweiser Vertauschung der Glieder. Wenn nun CD einer Einheit (dem „*ἕν*“, der „*μία μεσότης*) zukommen (d. h. ihr gleichzeitig bewusst sind), so werden sie sich so verhalten wie AB, als eine mit sich identische Einheit, die aber den Unterschied in sich hat; ebenso jene (auffassende, unterscheidende) Einheit. Gerade so verhält es sich, wenn A das Süsse ist und B das Weisse.

Die Formen also denkt der Nus in den Vorstellungen, und wie ihm in denselben das Erstrebenswerte und das Verabscheuungswürdige festgestellt ist, so wird er auch ausserhalb der Wahrnehmung bewegt, wenn er in Vorstellungen sich ergeht; so erkennt er z. B., wenn er das Feuerzeichen wahrnimmt, mittelst des Centralsinns (der *μία μεσότης*), indem er dasselbe schwingen sieht, dass es ein das Heranrücken des Feindes signalisierendes sei[41]. Zuweilen überlegt und beschliesst er auf Grund der in der Seele vorhandenen Vorstellungen oder Gedanken wie sehend das Zukünftige in seinem Verhältniss zur Gegenwart; und wenn er sagt, dass dort (in der Zukunft) das Angenehme oder Unangenehme[42] sei, so flieht er hier oder sucht zu erreichen (thut jetzt schon das Seinige, um das zukünftige Unangenehme von sich ab-, das zukünftige Angenehme sich zuzuwenden), und so überhaupt im Handeln. Auch

*τὸ Γ πρὸς τὸ Δ ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα· ὥστε καὶ ἐναλλάξ. εἰ δὴ τὰ ΓΔ ἑνὶ εἴη ὑπάρχοντα, οὕτως ἕξει ὥσπερ καὶ τὰ AB, τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό· κἀκεῖνο ὁμοίως. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ εἰ τὸ μὲν A τὸ γλυκὺ εἴη, τὸ δὲ B* 431b *τὸ λευκόν. τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὥρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτόν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ᾖ, κινεῖται· οἷον αἰσθανόμενος τὸν φρυκτόν, [ὅτι πῦρ,] τῇ κοινῇ γνωρίζει, ὁρῶν κινούμενον, ὅτι πολέμιος. ὁτὲ δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν ὥσπερ ὁρῶν λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει*

das auf das Handeln nicht Bezügliche, das Wahre und das Falsche, gehört zu derselben Gattung wie das Gute und Schlechte; sie unterscheiden sich aber durch das „schlechthin“ und das „für jemand“. [Der theoretische und der praktische Nus haben es mit demselben begrifflichen Wesen der Dinge zu thun; nur betrachtet es der eine unter dem Gesichtspunkte des Wahren und Falschen, der andere unter dem des Guten und Schlechten. Wahr oder falsch ist etwas an und für sich, ohne Rücksicht auf die Person; die Begriffe des Guten und Schlechten aber involvieren eine subjektive Beziehung: gut oder schlecht ist etwas nur für jemand (oder etwas), und es kann für den einen etwas gut sein, was für den andern schlecht ist, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass es etwas gebe, was für alle ohne Ausnahme gut ist. Das Begehrenswerte (*ὀρεκτόν*) und das Intelligible (*νοητόν*) fallen auf der höchsten Stufe zusammen, sind in ihrem Grunde identisch (*τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά*: Metaph. XII,7. 1072, a, 26)]. Die abstrahierten Begriffe (die geometrischen Bestimmungen) ferner denkt er (der Nus) wie das Stumpfnasige, sofern es stumpfnasig ist, nicht getrennt (ohne Voraussetzung einer Trennung); falls es aber jemand, sofern es als Hohles für sich wäre, in Wirklichkeit dächte[43]), so würde er es ohne das Fleisch denken, an welchem das Hohle ist. So denkt er das Mathematische, das nicht getrennt (für sich) ist, als ob es getrennt wäre, wenn er jene Dinge denkt. Ueberhaupt ist der Nus, soweit er in Wirklichkeit denkt, die (in der Erfahrung gegebenen) Dinge denkend[44]). Ob er aber etwas (von der Sinnlichkeit) Getrenntes denkend erkennen kann, während er selber von der Körperlichkeit noch nicht getrennt ist, oder nicht, das ist später zu untersuchen [, in der Metaphysik nämlich].

*ἢ διώκει, καὶ ὅλως ἐν πράξει. καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί. τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ ἂν εἰ τὸ σιμόν, ᾗ μὲν σιμόν, οὐ κεχωρισμένως, ᾗ δὲ κοῖλον, εἴ τις ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον. οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῇ ἐκεῖνα. ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δ᾽ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.*

# V.

## Rekapitulation.

Jetzt wollen wir das über die Seele Gesagte in den Hauptpunkten zusammenfassend nochmal sagen, dass die Seele in gewissem Sinne alle Dinge ist. Die Dinge sind nämlich entweder sinnlich wahrnehmbar oder durch das Denken erfassbar, und es ist das Wissen in gewissem Sinne das Gewusste, die Wahrnehmung das Wahrgenommene, wobei sich's freilich frägt, in welchem Sinne sie das sind. Es spaltet (teilt, verteilt) sich also das Wissen und die Wahrnehmung für[45] die Dinge, das mögliche (Wissen und Wahrnehmen) für die Dinge in Möglichkeit, das wirkliche für die Dinge in Wirklichkeit. Der wahrnehmende und der wissende Teil der Seele aber sind der Möglichkeit nach das nämliche (wie die Objekte), der eine wissbar, der andere wahrnehmbar[46]. Und notwendig sind sie entweder die Gegenstände selbst oder deren Formen. Sie selbst nun sind sie offenbar nicht; denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern nur seine Form; daher ist die Seele der Hand vergleichbar; es ist nämlich wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge [— die ich alle in die Hand nehmen und damit operieren kann —], so der Nus die Form der Formen (die Seele der Seelen) und die Wahrnehmung (das Wahrnehmungsvermögen) die Form der wahrnehmbaren Dinge als wahrnehmbarer. Da nun aber, wie

VIII *Νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά· πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν. τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ. τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητόν, τὸ δὲ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ* 432a
*ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη,*

es scheint, es keine wirklichen Dinge gibt getrennt für sich neben den sinnlich wahrnehmbaren Grössen (körperlich ausgedehnten Gegenständen), so ist das Intelligible in den sensiblen Formen, sowohl die durch Abstraktion gewonnenen (mathematischen) Begriffe als auch alle Zustände und Eigenschaften[47]) des sinnlich Wahrnehmbaren. Daher kommt es, dass einerseits derjenige, der sinnlicher Wahrnehmung nicht obliegt, nichts lernt und versteht, andrerseits, wenn man betrachtet (wissenschaftliche Gedankenreihen durchgeht) man notwendigerweise zugleich eine Vorstellung vor sich haben muss [— sinnlich Wahrnehmbares und eo ipso auch Vorstellbares betreffend selbstverständlich]. Die Vorstellungen nämlich sind wie die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung (sind für das Denken das, was für die Wahrnehmung die wahrnehmbaren Gegenstände), nur dass sie ohne Materie sind[48]). Es ist aber die (Phantasie-) Vorstellung etwas anderes als das positive und negative Urteil; denn das Wahre oder Falsche (das Wahres oder Falsches aussprechende Urteil) ist eine Verbindung von Gedanken. Wodurch unterscheiden sich aber die ersten Gedanken[49]), um nicht Vorstellungen zu sein? Oder sind auch die andern Gedanken keine Vorstellungen, aber nicht ohne Vorstellungen?[50])

*ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων;*

## II. Kritische und erklärende Noten.

1) Aristoteles bestimmt hier das *νοεῖν* als *ἀπαθές*, während er in den unmittelbar vorhergehenden Worten angedeutet, dass es eine Art Leiden durch das Intelligible sei und auch weiterhin es als ein solches, als ein Bestimmtwerden durch das Intelligible bezeichnet. Es ist das nur ein scheinbarer Widerspruch. Aristoteles hat sich II,5. 417, b, 2 ff. des nähern ausgesprochen über den Begriff von *πάσχειν*. Es bedeutet dieses Wort 1) einen physischen Vorgang, der eine Veränderung eines Gegenstandes herbeiführt, durch welchen dieser etwas anderes wird, als er bisher war, eine ihm bisher anhaftende natürliche Bestimmtheit verliert. In einem andern Sinne bedeutet *πάσχειν* aber 2) ein Bestimmtwerden durch anderes, wobei das bestimmtwerdende Subjekt seine Naturbestimmtheit nicht verliert, als solches nicht verändert wird, vielmehr an und für sich bleibt, was es vorher war, und nur in ihm gegebene Kräfte und Fähigkeiten sich bethätigen und zu Fertigkeiten werden. Der erstere Vorgang ist eine *κίνησις* im engeren Sinne dieses Wortes, etwas Unvollendetes (*ἀτελές*), eine Bewegung, die ihren Zweck ausser sich hat als etwas an ihrem Abschluss Eintretendes, ein Uebergang aus einem Zustande des Seins in einen andern, des Kalten ins Warme, des Süssen ins Saure u. s. w.; der zweite Vorgang dagegen ist eine *ἐνέργεια*, die ihren Zweck in sich hat, blosse Selbstbethätigung ist, in der Gewirktes und Akt der Wirkung vollkommen zusammenfallen. Vgl. Met. IX,8. 1050, a, 30 ff. Alle psychische Bethätigung, alles psychische Wirklichwerden ist nun dem Aristoteles eine Energie, nicht eine *κίνησις* (im engeren Sinne des Wortes), und er betont an der angeführten Stelle der Psychologie, dass solches Wirklichwerden nicht eigentlich eine Umwandlung (*ἀλλοίωσις*), sondern eine Erhaltung (*σωτηρία*) bedeute, einen Zuwachs in sich selbst, wodurch der Substanz Zweck und Vollkommenheit erreicht wird; das sei nicht ein Leiden, eine Veränderung zu nennen, oder man müsse zwei Arten davon unterscheiden, die zu den durch Beraubung (Negation der natürlichen Bestimmtheit) herbeizuführenden Zuständen und die zu den Fertigkeiten und zur

Erhaltung und Vervollkommnung der Natur. — Wer an diese Auseinandersetzungen des Aristoteles sich erinnert, dem hat unser: „Es muss also leidenslos sein“ nichts Auffälliges. Er las das unmittelbar Vorhergehende mit dieser Betonung: „eine Art Leiden durch das Denkbare“ und ergänzte in Gedanken: „das eigentlich kein Leiden ist“.

2) Eine andere Erklärung unserer Stelle — möglicherweise die richtige — gibt Brentano (Psychologie des Aristoteles, S. 123 f.). Darnach würde es sich hier nicht um ein physisches Bestimmtwerden des Nus, sondern lediglich um ein Bestimmtwerden desselben in psychischer Weise handeln, um ein solches nämlich, welches das Resultat der Sensation ist. Die sensitive Seele nimmt die Gegenstände der Aussenwelt beim Sehen durch die Farbe, beim Hören durch den Ton, überhaupt bei jeder der 5 Arten der sinnlichen Wahrnehmung durch eine andere sensible Qualität wahr. Nun wird nach demselben Aristoteles die sensitive Seele durch die wirkliche Wahrnehmung gewissermassen das Wahrgenommene, wird also gewissermassen (πώς) selbst weiss oder schwarz, kalt oder warm, süss oder sauer, d. h. diese Qualitäten sind in Folge der Sensation in ihr als empfundene, resp. vorgestellte. Wäre nun der Nus mit dem Körper vermischt, wäre er ein Sinn neben anderen Sinnen, so müsste auch er seine Objekte durch eine ihm eigentümliche sensible Qualität erfassen, diese müsste in psychischer Weise in ihm verwirklicht werden in allen seinen Gedanken, müsste die sich durch alle seine Begriffe hindurchziehende Grundbestimmung sein. Nun erfasst aber der Nus sein Objekt, das Intelligible, das begriffliche Wesen der Dinge, thatsächlich ohne eine sinnliche Qualität. Der Begriff der Farbe, des Tones (im allgemeinen enthalten kein Sinnesbild, geschweige denn ein einheitliches, so dass etwa der Begriff des Tones als gefärbt oder der Begriff der Farbe als tönend erschiene. Und bezüglich anderer Begriffe, z. B. der Begriffe der Linie und Fläche, des Quadrats und Kreises, der Zahl, der Substanz, der Relation u. s. f. gibt es gar keine bezügliche sensible Qualität. Der Nus wird also nicht kalt oder warm u. s. w., d. h. er percipiert seine Objekte nicht durch eine ihn bestimmende sensible Qualität. —

Was die sprachliche Wendung betrifft, so stösst sich Torstrik (S. 180) hier (429, a, 25 f.) an dem Potentialis, der dem

nachfolgenden „νῦν δ' οὐθέν ἐστιν“ nicht entspreche. Es ist das aber lediglich der Ausdruck eines von Aristoteles beliebten urbanen Eingehens auf den vorliegenden Gedanken. „Unter dieser Voraussetzung dürfte der Nus irgendwie beschaffen werden, auch ein Organ dürfte er so haben müssen; thatsächlich aber hat er keines“ — das versteht man im Deutschen wie im Griechischen. Der Irrealis könnte natürlich auch stehen; ich weiss aber wahrlich nicht, ob das in der That besser „graece dictum“ wäre.

3) Es sind beim sinnlichen Wahrnehmen zwei Seiten zu unterscheiden, es ist nämlich 1) eine organische Veränderung und 2) ein psychischer Vorgang, ein psychischer Akt. In ersterer Beziehung hat bei ihm ein physisches Leiden statt, in letzterer nicht. Die sinnlichen Objekte üben einen Reiz aus auf die Sinne und bringen in ihnen eine physische Alteration hervor (cf. Phys. VII,2. 244, b, 12) und veranlassen dadurch die Sensation, welche als psychischer Vorgang ein Leiden ohne Materie, ohne Alteration ist. Die physiologischen Vorgänge in den Sinnesorganen sind *κινήσεις ἀτελεῖς*, während das durch jene Vorgänge allerdings bedingte *αἰσθάνεσθαι* eine vollendete Wirklichkeit, eine ihren Zweck, ihr Ziel in sich habende Bewegung eine *ἐνέργεια* ist.

4) Der Nus geht von der äussern, der sinnlichen Wahrnehmung zunächst gegebenen Wirklichkeit aus. In den ihm präsenten Anschauungen und Vorstellungen der Seele versierend zeigt sein sie beleuchtendes geistiges Licht in ihnen, resp. in den Objekten äusserer Wirklichkeit das rein Intelligible, das begriffliche Wesen derselben, und setzt er die hier entdeckten Bestimmungen in sich, der Wahrheit aller äussern Wirklichkeit. Hat er auf dem Wege solcher Vermittlung das Wesen der objektiven Welt in sich gesetzt, in sich als der Form der Formen verwirklicht, so kann er, auf diese seine Bethätigung und ihr Resultat, ihren bestimmten Inhalt reflektierend, auch sich selbst denken — erblickt er ja in dem in ihm so verwirklichten begrifflichen Wesen der Dinge nur die Momente seiner selbst; es geht ihm so der Begriff seines eigenen Wesens auf und er erfasst unmittelbar in sich als reingeistiger Wirklichkeit die Principien, die Grundbestimmungen alles Seins und die Axiome (die höchsten Grundsätze), die als einfach (*ἁπλᾶ*) keine Definition und keine Beweisführung gestatten, derselben aber auch nicht bedürfen, vielmehr an und für sich klar und gewiss

und die Grundlagen alles Begreifens und Beweisens sind. Diese und in ihnen sich und überhaupt alle Wirklichkeit im Himmel und auf Erden fasst er dann, den höchsten Syllogismus vollziehend, zusammen in dem Einen Princip aller Wirklichkeit, in dem alles erklärenden, alles begreifenden und alle endlichen Geister im Begriffe seiner selbst zu ihrem wahren Fürsichsein kommen lassenden absoluten Geiste, in Gott. Damit erst kommt der Nus zum vollen Begriff seines Wesens.

5) Während bei rein Geistigem, Immateriellem die Existenz mit dem Begriff der Sache zusammenfällt, ist das bei sinnlichen Existenzen, deren begriffliches Wesen von ihrer Existenz (ihrer Realisierung in diesen und jenen Elementen, in dieser bestimmten Materie) verschieden ist, anders. Der Begriff des Fleisches ist verschieden von seiner sinnlichen Existenz in diesem Fleisch. Wir müssen also beides, den Begriff (die Form, das Wesen) einer- und die konkrete sinnliche Existenz andrerseits, mit je einem andern oder mit einem hier und dort anders sich verhaltenden Vermögen beurteilen (erkennen). Die sinnliche Erscheinung des Fleisches, nämlich das Warme, resp. Kälte und die übrigen Qualitäten, die den Begriff, die Art von Begriff (*λόγος τις*) Fleisch konstituieren — es ist das nämlich eigentlich nur ein Begriffsmoment; der einschlägige volle Begriff ist die Seele des animalisch Lebendigen, welche zum Behufe ihrer leiblichen Existenz das formiert, was wir Fleisch nennen — die sinnliche Erscheinung des Fleisches also, das konkrete Fleisch wird beurteilt mit dem Wahrnehmungsvermögen, das begriffliche Wesen des Fleisches dagegen mit einem andern, davon getrennten, d. h. zweiten Vermögen oder mit einem Vermögen, das mit jenem im Grunde identisch ist, aber verschieden sich verhält, verschieden wirkt, wie es dieselbe Linie ist, die hier gebrochen (zusammengebogen), hier ausgedehnt ist. Und wie beim Fleische, so verhält sich's bei jedem Objekte, das ein *σύνολον* (eine zusammengesetzte Substanz), ein *τόδε ἐν τῷδε* (ein dieses in einem diesen), d. h. ein in einer bestimmten Materie realisiertes begriffliches Wesen ist. Ueberhaupt, wie die Dinge (das begriffliche Wesen der Objekte) trennbar (abstrahierbar) sind von der Materie, so verhält sich's auch mit dem Geiste. Wie die Objekte den Unterschied des *αἰσθητόν* (des Sensibeln, Sinnlichen) und *νοητόν* (des Intelligiblen) in sich haben, so zeigt ihn auch das Erkenntnisver-

mögen, als *αἰσθητικόν* (sinnliches Wahrnehmungsvermögen) nämlich und *νοητικόν* (Denkvermögen). Das begriffliche Wesen der Dinge erfasst der Geist, während ihre sinnliche Erscheinung in die Sinne fällt und mit diesen beurteilt wird, in seinem reinen Fürsichsein als denkender Geist.

Das „*ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι*“ (Z. 13) und die weiterhin (Z. 16 f. u. Z. 20 f.) dafür gesetzten, damit zusammenfallenden Wendungen sind keineswegs, wie das gewöhnlich geschieht, im Sinne ausschliessender Disjunktion aufzufassen, so dass man sich für das eine oder andere, eben für das von Aristoteles angenommene Richtige — das er aber als solches zu bezeichnen vergessen hätte — entscheiden müsste. Aristoteles hat keineswegs das eine im Unterschiede von dem andern für das Richtige gehalten, es ist vielmehr vollkommen gleichgültig nach Aristoteles, ob man sagt, der Geist erfasse im Unterschiede von der Erfassung der sinnlichen Erscheinung den Begriff, das Wesen einer Sache „mit etwas anderm“, oder ob man ihn dies „mit hier nur anders sich Verhaltendem“ thun lässt. Man kann so oder so sagen, wenn man's nur cum grano salis, d. h. recht versteht. Die gebrochene, resp. zusammengebogene Linie ist nicht die geradegebogene, gestreckte Linie; gleichwohl handelt sich's hier lediglich um verschiedene Zuständlichkeiten einer und derselben Linie. In gleicher Weise ist das, womit der Nus erkennt, bei aller Verschiedenheit seiner Momente, des *αἰσθητικόν* nämlich und des *νοητικόν*, dennoch eine Einheit, ein in seinem Grunde Identisches, e i n Erkenntnisvermögen. Es ist der Sinn nichts anderes als entäuserter Nus. Und wie in uns das *αἰσθητικόν* zum *νοητικόν*, so verhält sich selbstverständlich ausser uns, im Objekte das *αἰσθητόν* (das sinnlich Wahrnehmbare) zum *νοητόν* (zum Intelligiblen). Wie der Sinn in uns, so ist das Sinnliche ausser uns entäusserter Nus, es besteht aus in natürlicher Veräusserlichung des Wesens gebundenen Mächten (Kräften) des Geistes, aus an sich Intelligiblem, das aber als Sinnliches nicht zum reingeistigen Fürsichsein kommt, als an sich Intelligibles, Geistiges nur von uns erkannt wird, die wir das einer jeden natürlichen Erscheinung zu Grunde liegende, in ihr manifestierte Wesen von den nach ihrer Auflösung zurückbleibenden Elementen, ihrer Materie, unterscheiden, indem es als Moment unser selbst in uns widerklingt. Dass dies die Auffassung des Aristoteles vom Verhältnisse des

Sinnlichen zum Geistigen überhaupt sei, erhellt auch ganz deutlich aus dem, was er gegen Ende unseres Kapitels sagt. Noch einmal betont da Aristoteles gelegentlich eines Einwurfes, den er sich selbst macht, dass der Geist der Möglichkeit nach alles Intelligiblé sei ohne Materie, ohne sinnliche Veräusserlichung; und dasselbe Intelligible, setzt er hinzu, als das sich der Geist denkend bestimmt und so sich verwirklicht, sei auch in den Dingen ausser ihm, nur hier bloss der Möglichkeit nach, bloss an sich, als in die Materie versenktes, d. h. in der Aeusserlichkeit des natürlichen Daseins gebundenes Intelligibles.

Das reingeistige Denkvermögen des Nus ist gegenüber dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen freilich „ἄλλο“ und „χωριστόν“, aber etwas abstrakt anderes, so dass keine Gemeinsamkeit, kein identischer Grund der beiden gegeben wäre, ist es nicht. Der Nus könnte sonst mit dem sensitiven Vermögen in keiner Weise etwas zu thun haben. Wenn anderwärts der Unterschied hervorgehoben wird, so sieht man leicht den Grund, warum Aristoteles an unserer Stelle es angezeigt erachtet, anzudeuten, dass dieser Unterschied nur ein Unterschied in der Identität, trotz der Identität sei. Würde das „ἄλλῳ“ und „χωριστῷ“ mit Ausschluss des „ἄλλως ἔχοντι“, also im Sinne der absoluten Verschiedenheit als das Richtige genommen, so wäre damit auch angenommen, dass der Nus, trotz aller Aufmerksamkeit auf dieselbe, mit der Sinnlichkeit nie in irgend einer Weise in Berührung kommen könnte, ja diese Aufmerksamkeit auf die dem sensitiven Vermögen präsente sinnliche Unmittelbarkeit wäre selbst undenkbar, da man dem, was für einen nicht gegeben ist, unmöglich eine Aufmerksamkeit schenken kann. Der Nus könnte also in diesem Falle vielleicht wohl in sich selbst Linien ziehen, nicht aber das begriffliche Wesen des Fleisches, überhaupt der konkreten in der sinnlichen Erscheinung gegebenen Wirklichkeit denkend erfassen. Diese Wirklichkeit wäre für ihn gar nicht da: wie könnte er also das in ihr manifestierte begriffliche Wesen von ihrer Aeusserlichkeit unterscheiden? Man sieht, es wäre durch diese Voraussetzung der ganzen Aristotelischen Nuslehre der Boden entzogen. Sie kann also auch nicht die Voraussetzung des Aristoteles sein, und es ist gar kein Grund vorhanden, sie dafür zu halten. Aristoteles spricht De an. III,2. 426, b, 17 ff.. das bestimmte Bewusstsein aus, dass man unmöglich mit Ge-

trenntem, absolut Verschiedenem (*κεχωρισμένοις*) Verschiedenes unterscheiden könne, dass vielmehr einem in sich Einheitlichen (*ἑνί τινι*) beides offenbar sein müsse, einem in sich Einheitlichen, das allerdings Seinsunterschiede in sich habe, diese aber in sich als einem in sich einheitlichen wahrnehmenden und unterscheidenden Principe zusammenfasse; „denn sonst wäre die Verschiedenheit klar, wenn ich nur das eine sähe, du das andere". Das *αἰσθητικόν* ist nach Aristoteles gewiss verschieden vom *νοητικόν,* ersteres kann nicht leisten, was letzteres leistet, sie sind aber nicht absolut verschieden; so lange sie als *μόρια* der einen Seele vereinigt sind, bilden sie eine wesenhafte Einheit in der Weise, dass sie mit ihren Funktionen einander durchdringen, der Nus sinnlich wahrnimmt und diese Wahrnehmung eine geistdurchdrungene, eine das begriffliche Wesen in dem einzelnen sinnlichen Objekt erfassende ist.

Eth. VI, 12. 1143, a, 35 ff. bezeichnet Aristoteles die Subsumtion eines durch Wahrnehmung gegebenen Einzelnen unter einen allgemeinen Begriff im Untersatze des praktischen Schlusses als Sache des (praktischen) Nus. Und er gibt als Grund an: „Damit nämlich [d. h. mit dem im Untersatz und Schlusssatz nahegelegten einzelnen] beginnt man bei Ausführung eines Zweckes (beim Handeln). Ist ja aus dem einzelnen das Allgemeine [abstrahiert — und also auch nur in ihm wirklich]. Davon also (von dem betreffenden einzelnen) muss man eine Wahrnehmung haben; diese aber ist ein unmittelbares Erfassen durch den Nus (*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς*). Diese Stelle ist offenbar nicht so „schwierig", wie sie den Erklärern bisher erschien. Der Nus erfasst als praktischer Nus in einer praktischen Ueberlegung das sich durch dieselbe als Letztes (*ἔσχατον*) Ergebende, das verwirklicht werden kann (*ἐνδεχόμενον*) und mit dessen Verwirklichung sodann die einen bestimmten Zweck vor sich habende Handlung beginnt. Das ist natürlich immer etwas einzelnes, selbstverständlich nicht das nächste beste, sondern ein zur Herbeiführung des betreffenden Zweckes taugliches, also in seinem Wesen begriffenes einzelnes. „Solches einzelne", sagt also Aristoteles, „ist der Anfang beim Handeln". Und um den Widerspruch, der darin zu liegen scheint, dass der Nus, der sonst es mit dem Allgemeinen zu thun hat, hier ein einzelnes als Ausgangspunkt der Handlung

hinstellt, setzt Aristoteles hinzu: „Ist ja aus dem einzelnen das Allgemeine“ — ein Satz, der offenbar nicht zu streichen ist, wie Zeller vorschlägt. Das betreffende Einzelne zu erfassen, das ist nach Aristoteles Sache einer *αἴσθησις*, deren Subjekt — der Nus, in welcher also *αἰσθάνεσθαι* und *νοεῖν* unmittelbar eins sind.

Aus der eben besprochenen Stelle wird klar, was es heisst, wenn Aristoteles auch anderwärts von einem Wissen des sinnlich einzelnen spricht, und haben wir in ihr ein recht schlagendes Beispiel von der bei Aristoteles passim waltenden sorglosen, dem Leser auch etwas zutrauenden — eben nicht schulmeisterlichen — Handhabung der Terminologie. Ein Wissen, ein geistiges Erkennen gibt es vom sinnlich einzelnen natürlich nur, soferne dieses in seinem begrifflichen Wesen erfasst wird, insofern es erfasst wird nicht nach seinen zufälligen, äusserlichen Bestimmungen, sondern nach seiner substanziellen Natur. Diese Erfassung des einzelnen wird an unserer Stelle als *αἴσθησις* bezeichnet, diese aber sofort näher als *νοῦς* bestimmt. Was Aristoteles hier Nus nennt, nennt er anderwärts *φρόνησις*, und ist ihm diese nichts anderes als die Bethätigung des Nus in Bezug auf das Praktische, und gerade wie der Nus an unserer Stelle *αἴσθησις* genannt wird, so wird von der mit ihm, resp. mit seiner Bethätigung im Praktischen zusammenfallenden *φρόνησις* Eth. VI, 9 (am Ende) gesagt, sie sei *αἴσθησις*, aber — so wird dem Sinne nach ausgeführt — nicht die *αἴσθησις* im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht die dem Wissen vorangehende, es bedingende *αἴσθησις* der sinnlichen Qualitäten der Dinge, vielmehr eine die Erfahrung und den Begriff der Dinge voraussetzende, in dem gegebenen sinnlichen einzelnen unmittelbar die wesentliche Bestimmtheit erfassende, der betreffenden Sache durch alle sie verhüllenden Aeusserlichkeiten hindurch unmittelbar in das Herz schauende *αἴσθησις*, die — an die „intellektuelle Anschauung“ Schellings erinnert.

Auch diese „*αἴσθησις*“ des (praktischen) Nus zeigt, dass bei Aristoteles so wenig als bei Schelling das *αἰσθητικόν* vom *νοητικόν* absolut verschieden sei, dass die Verschiedenheit vielmehr bloss in einem verschiedenen Verhalten (*ἄλλως ἔχειν*) der Momente des in seinem Grunde einzigen Erkenntnissvermögens bestehe.

6) Dieser Unterschied geht eigentlich nach Aristoteles, wie ich in „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ des nähern zeigte, hinab

bis zur untersten Schicht der Wirklichkeit, wo die Materie nur mehr die sog. „erste Materie“ ist, die — es gar nicht gibt, wo der Unterschied nur mehr ein sein-sollender ist, d. h. der Begriff der Materie zur Form nur per analogiam hinzugedacht wird und sich's deutlich zeigt, dass im Grunde die „Form“ alles ist und die „Materie“ für sich gar nichts, dass diese ein bloss relatives Sein hat, sofern in sich differenzierte, gebrochene, in der Entäusserung natürlichen Daseins gebundene Form höherer Form als Basis des Daseins dient. Wenn der Dichter sagt: „Es schläft ein Lied in allen Dingen“, so schläft nach Aristotelischer Anschauung, da nach ihr die alle Wirklichkeit der Dinge konstituierenden Formen entäusserte Momente des Nus sind, der Nus in allen Dingen. Dabei fiel es übrigens dem Aristoteles nicht ein, allen Naturerscheinungen wissenschaftlich Face machen zu wollen. Wie nach Platon die sinnliche Erscheinung des natürlichen Daseins, die sich uns durch die sinnliche Wahrnehmung präsentirt, nicht vollständig erkennbar ist, so dass man sich auf diesem Gebiete vielfach mit der Wahrscheinlichkeit und der mythischen (bildlichen) Darstellung begnügen müsse, so bezeichnet es auch Aristoteles, obwohl er überzeugt ist, dass der Knochen durch den Begriff sei und überhaupt alles sein Wesen im Begriff habe, als unnötig und zu weit gehend, alles auf die begriffliche Form zurückführen zu wollen (Met. VII, 11); es gebe eben Dinge, die „ein dieses sind in einem diesen“, d. h. in denen eine Form in einer so und so beschaffenen Materie realisiert ist. Aristoteles greift mitten hinein in den Reichtum des natürlichen Daseins, greift das unserer Erfahrung Zugängliche, in seiner sinnlichen Erscheinung unserm Geiste sein Wesen Offenbarende heraus, erfasst dieses Wesen im Unterschiede von dem nach Auflösung der betreffenden Erscheinung Zurückbleibenden als ein Moment desselben ideellen Seins, als das er sich selber weiss, und überlässt es mit aller Gemütsruhe seinem Gott, an dem nach ihm „der Himmel hängt und die Natur“, über das übrige Detail der Analyse des natürlichen Daseins bis hinab zur „ersten Materie“ im Klaren zu sein.

7) Welcher Zustand der Linie entspricht nach der Voraussetzung des Aristoteles dem *νοητικόν*, welcher dem *αἰσθητικόν*? Susemihl behauptet (Bursian'scher Jahresbericht, VII. Jahrg., S. 266), die geradegebogene Linie sei das sinnliche Erkenntnisver-

mögen, nicht die Vernunftthätigkeit. Es liesse sich allerdings dafür etwas sagen. Im Geiste sind alle Momente der Wirklichkeit, die in der sinnlichen Aeuserlichkeit isoliert sind, beisammen; die zusammengebogene Linie könnte also wohl als Bild des Nus und seiner Thätigkeit gelten. Dagegen könnte man aber auch einwenden, dass andrerseits der Nus auch eine alle Vielheit der Gedanken in ihm übergreifende reine Einheit sei, während das sensitive Vermögen und ebenso die äussere Wirklichkeit ein mannigfaches Aussereinander von Momenten zeigt und so sich mit einer zusammengebogenen Linie vergleichen lässt. Es ist indes die hier aufgeworfene Frage eine müssige. Es handelt sich an unserer Stelle lediglich um ein von dem *ἄλλο,* das als *χωριστόν* gedacht ist, verschiedenes *ἄλλο,* und dieses *ἄλλο* wird durch das gebrauchte Gleichnis bestimmt als Unterschied in der Identität, trotz der Identität. Wenn das *νοητικόν* in diesem Sinne ein *ἄλλο* ist, dann verhält sich's zam *αἰσθητικόν,* wie die zusammengebogene Linie sich zu sich als ausgestreckter verhält; sie sind dann Differenzierungen eines Identischen, sind also nicht innerlich nichts mit einander gemein habende, nur äusserlich mit einander verbundene Dinge. Dieses gegenseitige Verhältnis der zwei Momente des trotz des immanenten Unterschieds in sich identischen Erkenntnisvermögens soll durch die doppelte Zuständlichkeit der e i n e n Linie versinnlicht werden; hier ist das tertium comparationis. Dass Aristoteles in dem Gebrochen- und Ausgestrecktsein der Linie speciell eine Aehnlichkeit, sei es mit dem Nus oder mit dem sensitiven Vermögen, hätte andeuten wollen, das liegt durchaus nicht in seinen Worten. —

Die Uebersetzung der Stelle betreffend vgl. Note 24.

8) Vor *ἔστω* (Z. 20) war ein Punkt notwendig statt des bisherigen Kolon; *γάρ* begründet den folgenden Satz. — Was die Sache betrifft, so haben wir hier eine Concession vor uns, mit der es dem Aristoteles nicht Ernst ist. Das Gerade-sein ist nach Aristoteles (vgl. c. 7. 431, b, 12, ff.) kein begriffliches Wesen, sondern lediglich ein durch Abstraktion von dem Sinnlichen gewonnenes Gedankending. Die mathematischen Begriffe (die geometrischen Bestimmungen) sind nach ihm der Möglichkeit nach in dem Körperlichen und gewinnen Wirklichkeit nur in unserm Denken. Die Pythagoreer aber und Plato sprachen in anderm

Sinne von dem Mathematischen. Mit Rücksicht auf sie macht Aristoteles hier scheinbar eine Concession.

9) 429, b, 29 ff. hat Torstrik missverstanden. Da ist nichts ausgefallen, nichts schlecht geflickt worden. *τὸ πάσχειν κατά κοινόν τι* ist zusammenzulesen; wenn ich *κατά κοινόν τι* zu *διῄρηται* ziehe, so kommt freilich der Unsinn heraus, dass eine Unterscheidung oder Einteilung nach dem mehreren Dingen Gemeinsamen, nicht nach den specifischen Unterschieden gemacht werden solle. Das ist aber lediglich eine falsche Deutung Torstriks, mit der auch die ganz ergötzliche Geschichte von dem guten librarius, der der Grammatik zu Lieb den Sinn malträtiert haben soll, in Wegfall kommt. Falsch ist auch Torstriks Auffassung des von *διῄρηται* abhängigen *ὅτι* (Z. 30), das beileibe nicht „weil" heisst.

Was die Sache betrifft, so ist es ein bekannter Satz des Aristoteles, dass wenn zwei Existenzen ins Verhältnis des Wirkens und Leidens zu einander treten und in Folge davon eine qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) stattfinden soll, dieselben der Art nach verschieden, der Gattung nach aber identisch sein müssen. Auch De an. II, 5, wo Aristoteles von der sinnlichen Wahrnehmung spricht, beruft er sich auf seine anderweitig gegebenen diesbezüglichen Auseinandersetzungen. Indem er aber ebendort (vgl. Note 3) von dem physischen *πάσχειν* das *πάσχειν* der psychischen Potenzen unterscheidet, das eigentlich kein *πάσχειν* sei, sondern nur in einem andern Sinne des Wortes so genannt werde, gibt er auch die Verwandtschaft an, die hier zwischen dem Wirkenden und Leidenden stattfinde. Die beiden verhalten sich nämlich hier nicht als entgegengesetzte Arten einer Gattung, die zerstörend auf einander einwirken, sondern sind mit einander verwandt wie die Möglichkeit (Anlage) mit der entsprechenden Wirklichkeit (417, b, 4 f.), und das Resultat des psychischen Leidens ist dies, dass das *αἰσθητικόν* und das *νοητικόν*, während sie vor dem wirklichen Wahrnehmen und Denken nur der Möglichkeit nach das Wahrgenommene und Gedachte waren, es nach ihrer Bethätigung in Wirklichkeit sind (*πώς*, d. h. in höherer, psychischer, resp. geistiger Weise), ohne dadurch ihrem Sein nach alteriert worden zu sein. —

Z. 31 nach *νοῇ* habe ich ein Fragezeichen gesetzt. Wir haben hier eine Frage mit *ἤ*=an (im Sinne einer kategorischen

Erklärung) zur Widerlegung einer fremden Ansicht. Vgl. den Schluss des 8. Kapitels.

10) Wie die Schreibtafel schon etwas für sich ist, bevor darauf geschrieben wird, so auch der Nus vor seinem wirklichen Denken. Da ist keine differentia zwischen dem exemplum und dem Nus, wie Torstrik meint (S. 182). Aristoteles sagt wohl, dass der Nus vor seinem Denken keines der Dinge sei (der zu denkenden nämlich); dass derselbe aber selbst blos *δυνάμει* sei, nicht „res quaedam certa et definita“ vor seinem Denken, das sagt Aristoteles nicht, das lesen bloss Torstrik und andere in ihn hinein. Die Schreibtafel und der Nus sind als substanziell gegeben vorausgesetzt, bei beiden tritt lediglich eine accidentelle Verwirklichung ein, auf die Tafel kommen Schriftzüge, im Nus werden Gedankenbestimmungen gesetzt.

11) Wären auf der Schreibtafel irgendwie fixierte Schriftzüge, die nicht verwischbar wären, so könnte nicht alles Mögliche auf die Tafel geschrieben werden, jetzt diese Worte und nach Auslöschung derselben wieder andere. Und so würde, wenn irgend ein Gedanke als aktueller fixiert in unserm Nus wäre, ein Denken anderer Gedanken unmöglich sein, da verschiedene Gedanken nur successive sich aktualisieren lassen.

12) Ich habe früher die Frage offen gelassen, was Aristoteles mit seinem „*μὴ ἀεὶ νοεῖν*“ (Z. 5) sagen wolle, und zwar deswegen, weil er weiter oben in demselben Kapitel (429, b, 8) es als etwas Selbstverständliches behandelt hatte, dass der menschliche Nus auch nach dem „Lernen oder eigenen Finden“ noch bloss in Möglichkeit das Gedachte sei, wenn auch jetzt in anderer Weise als vorher, sofern er nämlich jetzt mit Leichtigkeit die habituell in ihm vorhandenen Gedanken durch sich selbst aktualisieren k a n n (nicht muss). Ich meinte damals, man könne, man müsse fast notwendig die Frage als identisch mit der am Ende des 5. Kap. gelösten nehmen, mit der Frage nämlich, wie es komme, dass der unsterbliche Geist manches vergesse, was früher Gegenstand seines Wissens gewesen — nehme aber jetzt, weil andern Falls Aristoteles doch deutlicher hätte sein können, an, dass die beiden Fragen zu separieren seien. Aristoteles fragt dann hier nach dem Grunde von etwas, was er im Vorhergehenden als selbstverständlich behandelt hatte, er fragt, warum das Denken als solches, abgesehen von

einem speciellen Inhalte, beim menschlichen Nus nicht kontinuierlich sei. Die Beantwortung dieser Frage durch Aristoteles, wenn er sie überhaupt in specieller Weise irgendwo gegeben, haben wir jedenfalls nicht mehr. Dass er sie aber ungefähr so irgendwo gegeben oder wenigstens gegeben haben würde, wie ich sie in „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ zu beantworten suchte, ist noch heute meine Ueberzeugung. Aristoteles behandelt es auch Met. XII, 7 als etwas Bekanntes, dass, während Gott der stetigen Seligkeit des Denkens geniesse, uns dieser Genuss nur von Zeit zu Zeit zu Teil werde. In demselben Kapitel nennt Aristoteles ferner Gott die „*οὐσία κατ᾽ ἐνέργειαν*“. Gott ist das in dem Sinne, dass überhaupt keine Möglichkeit in ihm ist, er vielmehr lautere Wirklichkeit ist, die ewige Wirklichkeit des Sichselbstdenkens, die alle ihre Gedanken stetig und zumal denkt. Der menschliche Nus ist nicht *οὐσία κατ᾽ ἐνέργειαν*, auch nachdem er als Wirklichkeit gegeben ist, sofern er anfangs gar nicht, dann nicht immer alles denkt oder auch einmal — gar nicht denkt. Der Substanz nach, d. h. vermöge seiner Substanz ist in ihm nur der „*νοῦς ποιητικός*“ wirklich. Dieser aber (vgl. darüber das 5. Kap.) ist dem Aristoteles bloss eine *ἕξις*, d. h. eine habituelle, zuständliche Beschaffenheit, die, wenn die Bedingungen gegeben sind, jeden Augenblick wirken kann, aber thatsächlich nicht immer wirkt; er ist eine *ἕξις* wie das Licht in Bezug auf die Farben. Sind keine Farben da, so kann (nach Aristotelischer Theorie) das Licht auch keine Farben machen, und ist ein undurchsichtiger Körper zwischen den Farben und dem Lichte, so erscheinen auch keine Farben. Und doch ist das Licht geblieben, was es immer war, die *ἕξις* des Beleuchtens und Sichtbarmachens der Farben. Aehnlich verhält es sich mit der Bethätigung des Nus im Menschen. Sie setzt eine entsprechende physische Entwicklung und die dadurch bedingte Bethätigung untergeordneter psychischer Energien voraus und ist also nicht möglich bei Kindern, hört auf, wenn in Folge einer physischen Alteration eine Störung des sensitiven Seelenlebens eintritt, wie z. B. im Rausche, cessiert auch im Schlafe. Würden wir immer denken, so könnten wir nie einer aufmerksamen sinnlichen Wahrnehmung obliegen, nie die Gestalten der Phantasie frei in uns walten lassen; auch müssten wir der Wohlthat des Schlafes entbehren, in welchem bei der ungestört waltenden vegetativen Wirk-

samkeit der Seele der Körper sich erholt und regeneriert. Die Seele im Menschen ist nur eine Seele, und diese kann nicht gleichzeitig nach allen in ihr gelegenen Potenzen aktuell sein. Ich habe das in „Des Aristoteles Erhabenheit etc." S. 74 ff. des nähern erörtert, im Sinne des Aristoteles, wie ich glaube, und habe dabei mit folgenden Worten geschlossen: „Ist der Geist einmal *χωρισθείς* (wirklich getrennt vom Körper), nicht mehr bloss *χωριστός* (trennbar), dann wird sein müheloses reines Denken für ihn keine Notwendigkeit des Schlafes mehr herbeiführen".

13) Die in obiger Aufschrift angedeutete Auffassung des Inhalts unseres Kapitels wurde von dem Verfasser seinerzeit in der Abhandlung „Die vermeintlichen Schwierigkeiten der Aristotelischen Geistes- und Unsterblichkeitslehre" des nähern erörtert und motiviert. Dass das nicht die herkömmliche Deutung des Kapitels und der in ihm aufgeführten zwei Nuse war, wusste ich wohl und war daher nicht überrascht durch die Bemerkung Dr. Schaarschmidts in den „Philosophischen Monatsheften" (Band 14, S. 309 f.): „Neu und unerhört dürfte es sein, den *νοῦς παθητικός* der Substanz nach eins mit dem *νοῦς ποιητικός* zu machen". Ich hatte ja die ungeheuerlichen, den Aristoteles zum heillosesten Confusionarius machenden Voraussetzungen (a. a. O. S. 59 f.) kurz zusammengestellt, die man bisher in diese Partie der Aristotelischen Philosophie hineinlesen zu dürfen glaubte. Wenn aber Schaarschmidt sein Staunen kurz damit begründen zu können vermeint, dass ja doch der *νοῦς ποιητικός* „nach Aristoteles *θύραθεν* in den Menschen hineinkomme", der *νοῦς παθητικός* dagegen „als der Natur angehörig von ihm ausdrücklich als *φθαρτός*, d. h. mit dem Tode vergehend bezeichnet werde" — so war es mir ein Leichtes, Sch. zu zeigen, dass das lediglich ungegründete Behauptungen von ihm seien, von denen Aristoteles nichts wisse. Nach Aristoteles kommt nicht der *νοῦς ποιητικός*, sondern der Nus ohne Beisatz, der substanzielle Nus, in welchem eben die beiden Nuse unseres Kapitels gegeben sind, *θύραθεν* in den Menschen. Dass aber der *νοῦς παθητικός* „der Natur angehörig", von dieser Behauptung findet sich keine Spur bei Aristoteles. Der Ausdruck „*νοῦς παθητικός*" kommt überhaupt nur in diesem unserm Kapitel vor, und will der Sinn desselben eben aus eben diesem Kapitel begriffen werden. Mit dem rechten Begriff des *νοῦς παθητικός* ergibt sich

dann auch der richtige Sinn des Epithetons φθαρτός, das eben nach der Lage der Sache unmöglich „mit dem Tode vergehend“ bedeutet.

Im Zarncke'schen „Literarischen Centralblatt“ (Nr. 22, Sp. 700 des Jahrg. 1879) hat man seinem Aerger über meine allerdings kein sehr schmeichelhaftes Licht auf die bisherige Interpretation der Aristotelischen Nuslehre fallen lassenden Auseinandesetzungen in anderer Weise ein Opfer bringen zu müssen geglaubt. Der Referent bemerkt a. a. O. diesbezüglich: „In der zweiten Abhandlung sucht der Verfasser, davon ausgehend, dass Aristoteles in Betreff der Unsterblichkeit der Seele keinen „Gallimathias“ könne geschrieben haben, darzuthun, dass der thätige und leidende Nus nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern lediglich zwei Seiten eines und desselben (unsterblichen) Nus seien. Als Hauptbeweis wird angeführt, dass Aristoteles im 4. Kapitel (De an III) nicht „von den Teilen“, sondern „von dem Teile“ (περὶ τοῦ μορίου) der Seele rede, „womit sie erkennt und denkt“, also nur einen einzigen, im 5. Kapitel dagegen „auf einmal“ deren zwei aufgestellt haben soll.“ — Ich habe meinem Recensenten seinerzeit geantwortet und lasse den hier einschlägigen Passus wieder abdrucken. Derselbe lautet: „Die citierte Stelle wird lediglich vom Recensenten zu meinem „Hauptbeweis“ gestempelt. Ich selber berühre allerdings das Faktum gelegentlich (S. 60), ohne jedoch weiterhin ein Gewicht darauf zu legen. Die Notwendigkeit meiner Auffassung begründe ich vielmehr einmal durch die Darlegung des blühenden Unsinns, der bei der Annahme des Gegenteils herauskommt, sodann aber — und das ist, wie jedermann sieht, der zu sehen fähig ist und sehen will, mein Hauptbeweis — durch den betonten Hinweis darauf, dass die Verwirklichung, von der in unserem Falle Aristoteles spricht, nicht der Kategorie der Substanz angehört, dass es sich vielmehr lediglich um die accidentelle Selbstverwirklichung des menschlichen Geistes im Denken handelt, und dass darum auch die beiden Momente der Passivität und Aktivität, die nach Aristoteles bei jeder Verwirklichung zu unterscheiden, in unserm Falle nicht als zwei substanziell verschiedene Nuse aufzufassen sind, sondern lediglich als die zwei Seiten dieser accidentellen Selbstverwirklichung, als die Bestimmbarkeit, die Receptivität des Geistes für die (durch seine eigene Thätigkeit in ihm gesetzten) Gedankenbe-

stimmungen der objektiven Welt einerseits und seine bestimmende, die Gedanken setzende Thätigkeit andrerseits (S. 62—65)". — Das liess ich hier wieder abdrucken behufs Illustration der Gedankenentwicklung unseres Kapitels, die von jeher in der ärgsten Weise missverstanden worden.

14) Die beiden Momente, die Aristoteles als, wie in der ganzen Natur, so auch in der Seele gegeben hier nachweist, das sind, wie jedermann leicht sehen kann, Momente, die sich in dem Processe der accidentellen Selbstverwrklichung des Nus im Denken ergeben, durch welchen Process der Nus „alles wird" (nicht selbst substanziell erst wird), das Moment der „Materie", d. h. der Möglichkeit, Bestimmbarkeit, und das des „schaffenden Princips", d. h. des wirklichen geistigen Bestimmens nach Massgabe der Objektivität. Diese beiden Momente eines und desselben Nus führt uns Aristoteles hier vor, nicht zwei substanziell verschiedene Nuse, wie so viele meinen. Wäre von einer substanziellen Verwirklichung die Rede, dann müsste man freilich an zwei substanziell verschiedene Nuse denken, von denen der eine den andern hervorbrächte. Auch bedürfte es zweier der Art nach verschiedener Dinge, wenn es sich um eine physische Veränderung handelte, die an einem oder an beiden vor sich gehen sollte. Vgl. Note 1 u. 3. Es handelt sich aber in unserm Falle um einen Process, der an einem bereits substanziell gegebenen Nus vor sich geht, und zwar ist dieser Process nicht eine physische Veränderung desselben, wodurch das Wesen des Nus alteriert würde, sondern lediglich eine psychische Verwirklichung desselben im Denken, wodurch in ihm der habitus des Wissens und damit die Vollkommenheit seiner Natur herbeigeführt wird. Vgl. Note 1. Aristoteles spricht auch da, wo er seine Nuslehre vorzutragen beginnt und den Gegenstand derselben proponiert (am Anfang des 4. Kapitels) nur von einem substanziellen Nus, den er „den Teil (nicht die Teile) der Seele" nennt, „womit sie erkennt und denkt", und von dem es p. 429, a, 22 f. nochmal heist: „*ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) κ. τ. λ.*" Dieser substanziell einzige Nus wird dann im 4. Kapitel zunächst vornehmlich nach der passiven (receptiven) Seite seiner Funktion geschildert, nach der Seite, gemäss welcher er einer Schreibtafel vergleichbar ist, auf der zunächst nichts steht, auf die sich aber

alles Mögliche schreiben lässt, nach der Seite, nach welcher er die Gedanken in sich aufzunehmen fähig, in Möglichkeit alle Dinge ist, in Wirklichkeit aber keines derselben, *bevor er wirklich denkt*. Mit den eben gesperrten Worten und überhaupt mit all den Sätzen des 4. Kapitels, die besagen, dass der Nus „erkennt und denkt", „denkt und urteilt", „alles denkt" u. s. w., damit ist auch schon die andere Seite des Nus berührt und gesagt, dass eben auch der Nus es ist, der die Gedanken in sich setzt, dass er die leere Schreibtafel, die er ist, selbst beschreibt, sich selbst in geistiger Weise zu allen Dingen macht. Wir haben also schon im 4. Kap. die beiden Momente des *einen* substanziellen Nus vor uns, die im 5. Kap. als zwei „Nuse" auftreten, und können wir diese, wenn wir sie fest ins Auge fassen, leicht als gute Bekannte erkennen. Aber — so wird mir entgegnet — Aristoteles „spricht von ὁ μὲν νοῦς und ὁ δὲ νοῦς und von einem οὗτος ὁ νοῦς offenbar im Gegensatz zu einem ἐκεῖνος. Wenn ich nun sage: „dieser Baum ist verdorrt und jener Baum ist grün", so habe ich doch sicherlich zwei Bäume gemeint, nicht aber gesagt, dass von dem nämlichen einen Baume die eine Seite verdorrt und die andere grün sei". So mein Kritiker. Nun, in Voraussicht solchen Einwands hatte ich in „Des Aristoteles Erhabenheit etc." (S. 60) daran erinnert, dass auch wir sagen können: „Wir unterscheiden in unserm Geiste ein Doppeltes, das Denken und das Wollen, es ist also der Geist ein denkender und wollender; des *denkenden Geistes* Aufgabe ist die Erfassung der Wahrheit, die Aufgabe des *wollenden Geistes* die vernünftige Selbstbestimmung, das Gute" — ohne dass uns jemand die Voraussetzung imputieren dürfte, es seien zwei Geister im Menschen, nicht bloss einer. Ich könnte auch auf Fälle verweisen, wo Aristoteles, scheinbar von zwei Subjekten redend, ausdrücklich bemerkt, die zwei seien ein und dasselbe (so de an. III, 7. 431, a, 13, wo wir hören, dass τὸ ὀρεκτικόν und τὸ αἰσθητικόν ein und dasselbe seien), oder dies auch nicht thut, ohne dass die betreffenden grammatischen Subjekte als real verschiedene Subjekte, als zwei Substanzen betrachtet werden dürften. De an. III, 10. 433, a, 14 lesen wir: „Beide also können die Ortsbewegung herbeiführen, die Vernunft und die sinnliche Begierde, und zwar die um eines Zweckes willen denkenne, *praktische Vernunft*; es unterscheidet sich aber diese von der *theoretischen* durch den

Zweck (ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει)". Hier könnte nun auch einer meinen, es sei von sachlich verschiedenen Subjekten die Rede, und als Analogiebeweis dafür etwa den Apfelbaum und den Birnbaum vorbringen, die sich durch manches andere und durch ihre Frucht von einander unterscheiden. Allerdings, der Apfelbaum und der Birnbaum sind zwei verschiedene Dinge; der theoretische und der praktische Nus des Aristoteles aber, das sind nicht zwei Nuse, sondern nur ein Nus, und die scheinbar unterscheidenden Attribute sind dem Sinne nach nichts anderes als neben einander wohl verträgliche Prädikate des einen Nus, bezeichnen nichts anderes als zwei Seiten seiner Bethätigung. Und merkwürdig, es gibt meines Wissens niemand, der den Aristoteles hier missverstände. Ein paar Kapitel weiter oben aber, De an. III, 5, wo er im theoretischen Nus zwei Momente aufweist und diese mit den Worten „ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς — ὁ δέ" einander gegenüberstellt, da muss er missverstanden werden, weil er eben hier — von jeher missverstanden worden.

15) Diese Uebersetzung betreffend vgl. meine „Τοιοῦτος-Studien behufs Interpretation der Worte „τῶν τοιούτων παθημάτων" in der Aristotelischen Definition der Tragödie" (Blätter für das Bayer. Gymnasialschulwesen, Bd. 17, S. 108 ff.) Fs handelt sich hier nicht um eine ausserordentliche Wortstellung, die man τοιοῦτος betreffend bisher allerdings hat annehmnn müssen; vielmehr hat dieses Wort an unserer Stelle die von mir nachgewiesene prägnante Bedeutung, ist — grammatisch wenigstens — nicht Prädikat, wofür man es ansah, sondern Attribut, und verlangt der Satz die oben gegebene Uebersetzung. — Was die Sache betrifft, so beachte man wohl: der eine Nus existiert nur durch das Alles-werden (des einen substanziellen Nus nämlich), der andere durch das Alles-machen. Wie schon das 4. Kapitel lehrt, ist der (eine substanzielle) Nus vor seinem Denken keines von den Dingen in Wirklichkeit, ist aber alles in Möglichkeit und wird alles in Wirklichkeit — durch sein Denken. Damit sind die zwei Nuse gegeben, von denen das 5. Kap. handelt. In dem substanziell einen Nus unterscheiden sich gelegentlich seiner accidentellen Selbsverwirklichung im Denken zwei Seiten, die seines passiven

(receptiven) Verhaltens und die seiner Aktivität, und diese zwei Momente werden Nuse genannt in keinem andern Sinne, als in welchem auch der „theoretische und der praktische Nus“ so heissen. — Die Kenntnis des angedeuteten Aristotelischen und überhaupt allen Griechen geläufigen und verständlichen Sprachgebrauchs — von dem die Sprachgelehrten allerdings kein explicites Bewusstsein mehr hatten — und ein bischen Verstand müsste, sollte man meinen, — vorausgesetzt den guten Willen, der erkannten Wahrheit Zeugnis zu geben — hinreichen, meine Interpretation der zwei Nuse unseres Kapitels als die richtige erscheinen zu lassen.

Die „*Τοιοῦτος*-Studien“ betreffend sei hier noch bemerkt, dass, als dieselben bereits gedruckt waren, derselbe Leydener Gelehrte, der mir durch Zusendung der Stelle aus Herodot zur *Τοιοῦτος*-Jagd Veranlassung gegeben, mich nachträglich noch auf eine weitere einschlägige Stelle („aliud exemplum satis lepidum“, wie er schreibt) in Xenophons Anabasis (III, 1. 30) aufmerksam machte. Xenophon sagt daselbst einen gewissen Apollonides betreffend: „Es scheint mir angezeigt, diesen Menschen aus unserer Mitte zu entfernen, ihm seine Hauptmannsstelle abzunehmen, ihm Gepäck aufzuladen und uns seiner als eines diesbezüglichen Dinges (d. h. als eines Dinges, woran das Gepäck erinnert, dem man das Gepäck aufzuladen pflegt = als eines Packesels) zu bedienen (*σκεύη ἀναθέντας ὡς τοιούτῳ χρῆσθαι*)“.

16) Nach Aristoteles wirkt das Licht nicht unmittelbar auf die Farben, sondern nur mittelbar, indem es das Medium des Gesichtssinnes, die Luft, durchsichtig macht. Würde nach seiner Voraussetzung das Licht unmittelbar auf die Farben wirken, so hätte Aristoteles das „*τρόπον τινά*“ (Z. 16) weggelassen. — Die „*ἕξις*“ (Z. 15) und das bezügliche analoge Verhalten des Lichtes und des *νοῦς ποιητικός* betreffend vgl. Note 12 (um die Mitte).

17) Dem thätigen, die wirklichen Gedanken in seinen Compagnon setzenden Nus werden, näher präcisierend, die im 4. Kap. dem Nus überhaupt beigelegten Eigenschaften zugesprochen, dass er nämlich „leidenslos, unvermischt (mit dem Körper) und trennbar (vom Körper)“ sei, und von eben diesem thätigen Nus wird gegen Ende des Kap. gesagt, dass nur er „unsterblich und ewig“. Durchaus und in jeder Weise ist eben nur dieser Nus — d. h. der Nus als thätiger leidenslos, unvermischt (mit dem Körper),

trennbar (vom Körper), unsterblich und ewig, während sein Compagnon, d. h. er selbst, sofern durch sein Denken die durch sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung vermittelten Gedankenbestimmungen der Aussenwelt in ihm gesetzt worden, eben durch diese Bestimmungen accidentell das Gegenteil jener Prädikate, also auch accidentell „φθαρτός" ist, d. h — jene Bestimmungen zum Teil wieder vergessen kann. Nur in diesem Sinne kann nach dem Zusammenhang das Wort φθαρτός (korruptibel) verstanden werden. Der leidende (receptive) Nus existiert nicht substanziell für sich, kann also auch nicht als Substanz zu Grunde gehen. Er ist nur die accidentelle Existenz des Haftens von Gedankenbestimmungen in dem einen substanziellen Nus, seine Korruptibilität kann also auch nur die accidentelle der Vergesslichkeit sein.

18) Torstrik hat hier das οὐχ streichen wollen unter Berufung auf 430, a, 5. Daselbst sage Aristoteles, dass der Nus nicht immer denke; auch stimme das mit der Erfahrung aller Menschen. Torstrik hätte Recht, wenn an unserer Stelle vom „εἷς", vom einzelnen Menschengeiste die Rede wäre, wie er voraussetzt, was aber, wie man leicht sehen kann, nicht der Fall ist. Es ist hier vielmehr von Gott die Rede, den Aristoteles nach allem, was er sonst lehrt, allein im Auge haben kann, wenn er von einem Wissen spricht, dessen Wirklichkeit keine Möglichkeit vorausgegangen. Das Wissen (die ἐπιστήμη, Z. 20 f) ist der Nus vor und nach seiner Selbstverwirklichung im Wissen. So ist das Subjekt zu νοεῖ (Z. 22) der Nus, und zwar der das Wissen als ewig wirkliches habende, resp dieses ewig wirkliche Wissen seiende Nus, Gott. Ganz in derselben Weise wie hier spricht Aristoteles auch Metaph. XII, 10. 1075, b, 20 ff., wenn er da sagt: „Den andern ergab sich die Notwendigkeit, dass die Weisheit und die höchste Wissenschaft einen Gegensatz habe, uns aber nicht; dem Ersten ist nichts entgegengesetzt". Aristoteles setzt also auch an dieser Stelle „τὸ πρῶτον", den göttlichen Nus, gleich der — Weisheit und höchsten Wissenschaft, d. h. der göttlichen, im stetigen, ewigen Denken des göttlichen Geistes bestehenden (an der wir Teil haben: vgl. auch Metaph. I, 2, wo Aristoteles ausführt, dass die höchste Wissenschaft Gott allein oder zumeist habe, und Gott auch, als Ursache und Princip von allem, ihr Hauptgegenstand sei). Das Wissen in diesem Sinne ist jedenfalls ewig wirk-

lich. Der göttliche Geist ist das ewige Denken seiner selbst, und ist so das Wissen, zwar nicht in dem Einzelmenschen, aber „im ganzen“ (= überhaupt, absolut, im Princip) ewig wirklich.

Auf das Princip aller Wirklichkeit, Gott, kommt Aristoteles des öftern bei anderweitigen Untersuchungen gelegentlich zu sprechen; so gleich auch im folgenden Kapitel (430, b, 24 ff.), wie wir sehen werden. Dass an unserer Stelle von Gott die Rede, ist auch zu entnehmen aus der Parallelstelle c. 7. initio, wo der Satz, dass das Wissen in Möglichkeit im ganzen auch der Zeit nach nicht früher sei, ausdrücklich begründet wird mit den Worten: „Es ist nämlich alles, was wird, aus einem in Wirklichkeit Seienden“ — womit zu vergleichen Metaph. IX, 8. 1050, b, 3 ff. und meine bezüglichen Erörterungen in der Schrift „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin“, S. 53 f. Fs war eine vergebliche Liebesmühe Torstriks, so viele Stellen aus Themistius auszuschreiben. Die Frage Theophrasts: „*διὰ τί οὐκ ἀεί;* (warum denkt der Nus nicht immer?)“ bezieht sich offenbar auf c. 4. 430, a, 5. Nur wenn Torstrik zeigen könnte, dass Theophrast unsere Stelle (*ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ*) als vom menschlichen Einzelgeist (*ὁ εἷς*) redend verstanden habe, könnte er mit Recht folgern, was er jetzt mit Unrecht thut (S. 189), dass Theophrast das *οὐχ* Z. 22 nicht gelesen habe. Das *οὐχ* steht mit vollem Rechte da und muss stehen bleiben.

19) Der „*νοῦς παθητικός*“ am Ende des Kapitels ist offenbar derselbe Nus wie der „*νοῦς δυνάμει*“, der ja im Vorhergehenden auch schon als „*πάσχων*“ bezeichnet worden, und nicht, wie man gewollt hat, die *φαντασία* oder wer weiss was sonst. Brentano (Die Psychologie des Aristoteles, S. 208 f.), der unter dem *νοῦς παθητικός* (im Unterschiede vom *νοῦς δυνάμει*) die Phantasie versteht, beruft sich auf Stellen, in welchen Aristoteles das Wort Nus in weiterer Bedeutung auch von der Phantasie, ja von der „*αἴσθησις*“ selbst gebrauche. Von den drei citierten Stellen sind indes fast alle für seinen Zweck absolut unbrauchbar. Eth. VI, 12. 1143, b, 4 wird allerdings von der *αἴσθησις* gesagt, dass sie *νοῦς* sei; es ist aber hier (vgl. Note 5) das Wort *αἴσθησις* in weiterer Bedeutung gebraucht. Ebenso darf man zum Beweise, dass Aristoteles die Phantasie zum *νοεῖν* rechne, nicht De an. III,3. 427, b, 27 citieren; Aristoteles sagt da von der Phantasie bloss, dass sie zum Denken zu gehören scheine (*τούτου δοκεῖ εἶναι*), und indem er

dann näher ihren Begriff festzustellen beginnt, beweist er ausdrücklich, dass sie nicht *αἴσθησις*, nicht *δόξα*, nicht *ἐπιστήμη*, nicht *νοῦς* sei. — De an. III, 10. 433, a, 9 heisst es allerdings: „Es scheint aber eines von diesen beiden das Bewegende zu sein, entweder das Begehren oder das Denken (*νοῦς*), wenn man nämlich die Phantasie als eine Art Denken (*ὡς νόησίν τινα*) unter diesem Namen mitbegreift"; aber eine ähnliche einschränkende und korrigierende Wendung wie die eben in gesperrtem Druck wiedergegebene hätte Aristoteles offenbar auch gebrauchen müssen, wenn nach seiner Intention der *νοῦς παθητικός* an unserer Stelle die Phantasie sein sollte. Nachdem Aristoteles begonnen, seine Theorie vom Nus im eigentlichen Sinne des Wortes, in seinem specifischen Unterschiede von der *αἴσθησις* und *φαντασία* (vgl. Schluss von c. 2 u. 3 und Anfang von c. 4 des 3. Buches der Psychologie) zum besten zu geben, und in ihm zwei Momente aufgezeigt, die er als *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς δυνάμει* bezeichnet, wäre es gewiss unbegreiflich, wenn er am Schlusse dieser Erörterungen auf einmal zu den genannten zwei noch einen catachrestice so genannten *νοῦς* (*παθητικός*) daherbrächte, ohne irgendwie anzudeuten, dass der nicht ein Moment von dem sei, was er als „*ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς*" eben eingeführt und besprochen, sondern ein anderes Ding, das er nur missbräuchlich hier so nenne. Solch anderweitigen Dinges bedarf es aber auch gar nicht. Es behält nach Aristoteles der Nus im eigentlichen Sinne dieses Wortes die „*εἴδη*", die „*νοήματα*" in sich (vgl. De an. III, 4. 429, b, 5 ff.), ist, nachdem er einmal „gelernt oder gefunden", nicht mehr in der Weise wie vorher die blosse Möglichkeit der Gedanken, sondern die Möglichkeit im Sinne des habitus (*ἕξις*: Anal. post. II, 19. 100, a, 10), der virtuellen Zuständlichkeit, gemäss welcher er von sich aus sich bethätigen, mit Leichtigkeit die habituell in ihm vorhandenen Gedanken durch sich selbst aktualisieren (*ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ*) kann und keines äussern Anlasses zu seiner Gedankenenergie bedarf (vgl. auch De an. III, 2. 417, b, 24), so jedoch, dass von den in ihm gesetzten Gedankenbestimmungen solche, die immer wieder zu aktualisieren er kein Interesse und keine Veranlassung hat, so in ihm sich verwischen, so zurücktreten können, dass er (für den Augenblick wenigstens) sich ihrer nicht mehr — erinnert. Die Aktualisierung näm-

lich eines habituell in ihm gegebenen Gedankens, die der Nus von sich aus bewerkstelligt, ist gewiss ein höheres Analagon des Vorgangs in der sensitiven Seele, der im engeren Sinne des Wortes Erinnerung heisst und kann in weiterer Bedeutung des Ausdrucks selbst Erinnerung genannt werden. Vgl. das oben (Note 5, S. 25 f. über die *αἴσθησις* des Nus Gesagte.

Wer diese Unterscheidung zwischen einer weitern und engern Bedeutung des Ausdrucks nicht gelten lassen will, der müsste *μνημονεύειν* an unserer Stelle als Erinnerung per accidens fassen und die Worte des Aristoteles so deuten: Wir erinnern uns (zuweilen) an früher Gedachtes — per accidens also, da man sich an Gedanken nur per accidens*) erinnert — nicht, d. h. es wird der betreffende Gedanke nicht mehr aktuell in uns, wenn wir auch alle möglichen Vorstellungsreihen durchlaufen und hiebei etwa auch auf die dem betreffenden Gedanken entsprechende Vorstellung kommen, uns also z. B. der zum Beweise des Pythagoreischen Lehrsatzes dienenden Zeichnung erinnern, resp. diese vor uns auf der Tafel sehen. Warum aktualisiert sich in uns dieser Gedanke nicht mehr? wo bleibt in uns das Bewusstsein des Beweises für den Pythagoreischen Lehrsatz? Die Antwort lautet dahin, dass in unsern Geist eingetragene Gedankenbestimmungen so zurücktreten, so sich verwischen können, dass wir — vorläufig wenigstens — ein aktuelles Bewusstsein derselben nicht mehr haben. — Ich will es unentschieden lassen, welche der beiden Erklärungen dem, was Aristoteles mit seinem *οὐ μνημονεύομεν* hat sagen wollen, ganz gerecht wird. Eine der beiden ist aber jedenfalls die richtige; eine dritte gibt es nicht. Und ob die eine oder die andere die richtige ist, das — so will es mir scheinen — ist ziemlich gleichgültig.

Welche Nichterinnerung hat denn aber Aristoteles an un-

---

*) κατὰ συμβεβηκός = per accidens = in der Weise, dass etwas zur Erinnerung hinzukommt. Gedanken sind nicht an und für sich Gegenstand der (sensitiven) Erinnerung; man erinnert sich an sie nur insofern, als ein erinnertes Sinnesbild, eine von dem Bewusstsein, dass wir sie früher schon gehabt, getragene Vorstellung dem Nus zur Aktualisierung des dieser Vorstellung entsprechenden Gedankens Anlass gibt. Zu dem eigentlichen Objekte der Erinnerung kommt also, durch jenes veranlasst, der betreffende Gedanke hiezu, und so erinnert man sich indirekt, mittelbar auch an diesen Gedanken.

serer Stelle näher im Auge? Man hat das Objekt von *οὐ μνημονεύομεν* in der eben behaupteten Unsterblichkeit und Ewigkeit des Nus, also in dessen hiemit vermeintlich gegebener Präexistenz suchen wollen. Dies ist aber eine unmögliche Deutung. Eine Präexistenz des menschlichen Nus wird von Aristoteles nicht gelehrt, sie ist durch seinen Gottesbegriff von vornherein ausgeschlossen — Gott ist nach Aristoteles das erste alles Bewegende, i. e. Hervorbringende, zu welchem „alles" natürlich auch die Geister gehören — ist ferner ausgeschlossen dadurch, dass Aristoteles ausdrücklich betont (Metaph. XII, 3. 1070, a, 21), die Formalursachen hätten, während die hervorbringenden etwas schon vor den Dingen Gewesenes seien, erst gleichzeitig mit den Dingen Dasein, wenn sie auch zum Teil, die menschliche Seele nämlich, nicht die ganze, sondern nur der Nus, nach dem Untergang des (konkreten) Dinges fortexistieren könnten. Es bedarf indes dieser Beziehung des „*οὐ μνημονεύομεν*" auf etwas, was es nach Aristoteles gar nicht gibt, ganz und gar nicht. Der thätige Nus, hiess es, ist unsterblich und ewig. Mit der Unsterblichkeit und Ewigkeit des Nus scheint nun aber die Thatsache im Widerspruch zu stehen, dass der Nus manches vergisst, zuweilen an früher Gedachtes sich nicht mehr erinnert, was ein Symptom der Korruptibilität und Vergänglichkeit zu sein scheint. Darauf antwortet nun Aristoteles in seiner oft rätselhaften Kürze: „Wir erinnern uns nicht [an was? Natürlich an das, was uns gegebenen Falls nicht mehr einfällt. Das *οὐ μνημονεύομεν* steht hier absolut und bedeutet das Nichtvorhandensein der Erinnerung an irgend etwas, was es nun sei], weil, während dieses (= das, was der thätige Nus an und für sich ist) allerdings leidenslos, der leidende Nus korruptibel ist, und es ohne diesen nichts denkt".

In derselben Weise absolut gebraucht, in demselben Zusammenhang wie hier, nur in engerer Wortbedeutung, aber mit analoger Begründung kommt das „Sich nicht-erinnern" auch De an. I, 4. 408, b, 25 ff. vor. Aristoteles anerkennt da zwar die Thatsache des Zurücktretens gewisser psychischer Energien des sensitiven Lebens, wie des Gedächtnisses, des leidenschaftlichen Begehrens, und in Folge davon auch des *διανοεῖσθαι*, d. h. des beweglichen Hin- und Herdenkens, des Elans des Reflektierens über alles mögliche einen jugendlichen Enthusiasten, Verliebten und dergleichen interessierende Aeusserliche im Alter, lässt sie aber

nicht als stichhaltigen Grund gegen die von ihm eben behauptete Unsterblichkeit des Geistes gelten. Dieses Hin- und Herdenken, meint er, wie auch das Lieben oder Hassen seien nicht Zustände des reinen Denkens, i. e. des Nus, sondern des den Nus in sich Habenden, aus Leib und Seele Zusammengesetzten [womit jedoch keineswegs gesagt sein will, dass das *διανοεῖσθαι* vom Nus getrennt und der sensitiven Seele zugeschrieben werde; das *νοεῖν* im *διανοεῖσθαι* ist Sache des Nus, nur das „*δια*" in demselben ist durch die sensitive Seele, resp. den Körper veranlasst, und nur in Bezug auf dieses, accidentell also, nicht seinem Wesen nach ist das *νοεῖν* vergänglich. Vgl. Note 17 über accidentelles Vermischtsein des Nus mit dem Körper und accidentelle Korruptibilität desselben]. Daher denn auch, fährt Aristoteles dann fort, wenn dieses zu Grunde geht (*τούτου φθειρομένου*), man einerseits sich nicht erinnert, andrerseits nicht liebt (*οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ*), da das Subjekt der Erinnerung und der Liebe nicht der Nus an und für sich, sondern das Gemeinsame (*τὸ κοινόν*), das aus Leib und Seele Zusammengesetzte war, welches nun [so und so weit] hin ist (*ἀπόλωλεν*). Das will sagen: man erinnert sich nicht mehr an all das, liebt nicht mehr all das, an was man sich früher eventuell erinnert, was man früher eventuell geliebt hätte, wo man noch in jener jugendfrischen Sinnlichkeit lebte. Es ist ebensowenig hier wie im 5. Kap. des dritten Buches von einer nach dem Tode bleibenden oder nicht bleibenden Erinnerung die Rede. Das Präsenz steht da, und vom Alter ist die Rede. Da ist das aus Seele (incl. Nus) und Körper Zusammengetetzte erst so und so weit hin (*ἀπόλωλεν*); Dieses „*κοινόν*", der alte Mensch, erinnert sich noch an vieles, an das in der Jugend Erlebte noch mit voller Jugendfrische; nur der Elan des Reflektierens über alles Mögliche und das gegenwärtige Verliebtsein, das kommt nicht mehr vor, das sind tempi passati. Und der Grund des Sich-nicht-mehr-erinnerns an diese oder jene Specialität des sinnlichen Erfahrungslebens ist die — allmählich sich geltend machende Korruptibilität des *σύνολον* oder *κοινόν* (*τούτου φθειρομένου*: Z. 27 f.), wie die Korruptibilität des *νοῦς παθητικός*, d. h. das Zurücktreten, Sichverwischen von in den Nus eingetragenen Gedankenbestimmungen der Grund des Sichnichterinnerns an früher Gedachtes, des Nichtpräsentseins von Gedanken ist, die uns sonst geläufig waren.

20) Ohne den leidenden (receptiven) Nus denkt der thätige Nus nichts. Dieser Satz bezieht sich, wie das „οὐ μνημονεύομεν“, zunächst auf in einem gegebenen Falle vergessene Einzelheiten, auf bestimmte äussere Objektivität. Der Satz ist übrigens in einem gewissen Sinne auch allgemein gefasst richtig. Der menschliche Geist kommt nicht zu einem Denken bestimmter Gedanken, ohne sich zunächst als νοῦς παθητικός receptiv zu den Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit verhalten zu haben, durch welches receptive Verhalten er erst geistigen Inhalt gewinnt, erst von dem, was er an sich ist, Besitz ergreift. Ist er aber einmal auf diesem Wege zum begrifflichen Bewusstsein der objektiven Welt gekommen und zum Habitus der Principien, so hat er in sich einen Inhalt, der es ihm möglich macht, immer aus eigener Initiative wirklich zu werden, ohne äussere Veranlassung, die Korruptibilität des „νοῦς παθητικός“ in ihm, d. h. seine eigene Vergesslichkeit mag noch so gross sein. Es ist indes keine Rede davon bei Aristoteles, dass der Geist je einmal alles Bewusstsein äusserer Dinge, alle Erinnerung an sein Erdenleben verliere; Aristoteles will an unserer Stelle lediglich die Thatsache, dass wir uns zuweilen an früher Gedachtes nicht mehr erinnern, nicht als stichhaltigen Einwurf gelten lassen gegen die von ihm ausgesprochene Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des denkenden Geistes (vgl. vorige Note gegen Ende). Wenn Aristoteles dazu auffordert (Eth. X, 7), dass wir alles Menschliche verunsterblichen (ἀθανατίζειν) sollen, so muss nach seiner Voraussetzung selbstverständlich das Bewusstsein des wesentlichen Inhaltes der Lebenserfahrung bleiben. Und noch viel weniger als von einem Schwinden aller Erinnerung an sein Erdenleben kann von einem Aufhören des Denkens und Selbstbewusstseins im Geiste die Rede sein. Ist der Geist seiner Substanz nach Energie und ewig und unsterblich, so kann es ihm nie am Denken und Selbstbewusstsein gebrechen: die Energie, die er seiner Substanz nach ist, ist Energie zunächst des Denkens, und zur Unsterblichkeit gehört als conditio sine qua non Denken und Selbstbewusstsein.

21) Die Erfassung des begrifflichen Wesens der Dinge betreffend gibt es nur ein Wissen oder Nichtwissen, keine Täuschung und Unwahrheit. Wie die Sinne, ihre normale Beschaffenheit vorausgesetzt, sich über die ihnen eigentümlichen Objekte, die be-

treffenden sensiblen Qualitäten, nicht täuschen, das Gesicht sich nicht täuscht darüber, dass dies eine Farbe ist und nicht ein Schall, Täuscung vielmehr hier erst möglich ist, wenn es sich um die Frage handelt, ob dieses Weisse, das ich da sehe, ein Mensch ist oder nicht, oder darum, in welcher Fntfernung von mir dieses Farbige ist, wie gross es ist, ob es sich bewegt oder ruht u. s. f. — so täuscht sich auch das Denken nicht, soweit es wirklich Denken eines Gedankens ist und aus der Einheitlichkeit und Ungeteiltheit des betreffenden Gedankens nicht herausgeht. Das begriffliche Wesen der Dinge hat die Seele in sich, das ist sie, an sich (*δυνάμει*), selbst: so hat sie in Bezug auf in sich einheitliche Gedanken das Kriterium der Wirklichkeit in sich selbst, in ihrem eigenen Denken und kann hier keiner Täuschung unterliegen. Die Frage nach der Wahrheit und Falschheit eines Gedankens entsteht erst, wenn das Denken zur Beziehung eines Gedankens auf einen andern, zur Zusammensetzung der Gedanken im Urteil fortschreitet; da kann ich falsch verbinden, resp. trennen, d. h. im Widerspruch mit dem in der Wirklichkeit bestehenden Verbunden-, resp. Getrenntsein.

Als Arten des *ἀδιαίρετον* (= *ἀσύνθετον, ἁπλοῦν*), des in sich einfachen Gedankeninhalts führt Aristoteles auf: 1) das „*εἴδει*“, d. h. durch seine Form, sein begriffliches Wesen Einheitliche, 2) das quantitativ Ungeteilte und 3) die durch Verneinung der Teilbarkeit, durch den Gegensatz gegen dieselbe erkennbare Grenze, den Punkt und die Linie. — Zu dem *εἴδει ἀδιαίρετον*, in dem der Schwerpunkt liegt, gehören natürlich auch die vom Nus unmittelbar erfassbaren Principien, die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze, bezüglich deren es nach Aristoteles nur ein Wissen oder Nichtwissen, keine Täuschung gibt.

22) Nachdem Torstrik im unmittelbar Voranstehenden *ἢ τὸ σύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος* — was mindestens eine richtige Glosse ist — aus ein paar Handschriften in den Text aufgenommen, möchte er hier *καὶ συντιθείς* streichen. Das kann aber ganz gut stehen bleiben; wir verbinden allerdings auch in diesem Fall, den Gedanken der Vergangenheit nämlich oder der Zukunft mit dem Weisssein des Kleon, worauf Aristoteles sogleich (Z. 4) mit Nachdruck zurückkommt. — Auch der weitere Zusammenhang enthält hier keinen Unsinn, wie T. meint. Der Satz (430, b, 1)

*τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί* gibt allerdings keinen Grund an für das *συντιθέναι*, aber den von Aristoteles gemachten Zusatz „*καὶ συντιθείς*" könnte er zu motivieren bestimmt sein. Der Ausdruck *προσεννοῶν* für sich allein könnte nämlich auch so verstanden werden, dass man, wenn die Gedanken Vergangenes oder Zukünftiges zum Gegenstande haben, nebenher die Zeit denke, ohne sie gerade zu jenen Gedanken hinzuzudenken, d. h. mit ihnen zur Einheit zusammenzusetzen. Uebrigens bedarf es der Beziehung des *γάρ* auf das unmittelbar voranstehende „*καὶ συντιθείς*" gar nicht; es ist ganz falsch, wenn Torstrik meint (S. 190), es finde sich im Vorhergehenden nichts, worauf man „*τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί*" beziehen könnte. Es kann vielmehr ganz gut auf den zuletzt (Z. 27 f.) ausgesprochenen Hauptgedanken, für den alles Weitere bis „*καὶ συντιθείς*" incl. nur Illustration und Exemplifikation ist, bezogen werden, ja man muss es wohl darauf beziehen. „Worin es Falsches und Wahres gibt, das ist schon eine Zusammensetzung von Gedanken (= das sind zusammengesetzte Gedanken)" . . . . „Das Falsche liegt nämlich immer in der Zusammensetzung (= im Zusammensetzen, d. h. das verkehrte Zusammensetzen ist die Quelle der Falschheit der Gedanken)". Wie man sieht, hat „*τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί*" im Voranstehenden denn doch etwas, worauf es bezogen werden kann. — Z. 2 hat Torstrik vor *τὸ μή* nach einer Handschrift *καί* aufgenommen, was offenbar nicht angezeigt war; auch das Zeichen der Lücke nach *λευκόν* (Z. 3) ist nicht wohl am Platze, da für *τὸ μή* (= das Nicht-weisse) sich *λευκόν* leicht aus dem vorhergehenden *τὸ λευκόν* ergänzt. — Z. 4 hat *πάντα* den Sinn von *ταῦτα* (was Torstrick dafür setzen will), es will sagen: alle dergleichen Zusammensetzungen des Urteils, alle diese *συνθέσεις*. Das ist im Deutschen so verständlich wie im Griechischen, wenn man's nicht gewaltsam missdeutet und mit T. (S. 191) fragt: „*ὁ ἄνθρωπος διαίρεσις? τὸ λευκὸν διαίρεσις?*" Das Urteil: „diese Zwetschge ist blau" ist eine *σύνθεσις*, sofern ich „Zwetschge" und „blau" verbinde; es ist aber zugleich eine *διαίρεσις*, sofern ich, was in dieser Zwetschge faktisch beisammen ist, den Begriff ihrer Substanz und diese ihre Eigenschaft, die Bläue, denkend unterscheide. — In derselben Zeile (4) kommt Aristoteles mit Nachdruck nochmal auf die schon gemachte Bemerkung zurück, dass auch das Hinzudenken der Zeit ein Zusammensetzen sei;

diesem Nachdruck gibt das nach ἔστι gesetzte γε Ausdruck und ist keineswegs absurd, wie Torstrik finden will.

23) Torstrik schlägt vor, Z. 7 vor ἀδιαίρετον „τὸ διαίρετον“ einzuschalten, desgleichen οἷον vor ὅταν; es gehört aber weder das eine noch das andere in den Zusammenhang hinein.

24) Z. 15 habe ich nach ψυχῆς ein Komma gesetzt; das bisher hier stehende Kolon dokumentierte nur eine falsche Beziehung des „κατὰ συμβεβηκός δέ“. — Die Uebersetzung habe ich hier absichtlich undeutsch dem Griechischen nachgebildet, damit dieses verstanden werde. Der Gebrauch eines vergleichenden Adverbs oder eines Satzes mit vergleichendem Adverb an der Spitze statt eines attributiven Adjektivs ist bei Aristoteles etwas ganz Gewöhnliches. Vgl. nur in dem uns vorliegenden Texte z. B. 429, a, 13 f. εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι. 432, a, 1. ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν. ibid. 9. τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι. Ein ganzer Satz kommt so gebraucht in den uns vorliegenden fünf Kapiteln nur noch 429, b, 16 f. vor. Es wird daselbst das „ἄλλο“ unterschieden als „χωριστόν“ und „ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει κ. τ. λ.“, durch welche Gegenüberstellung man deutlich sieht, dass der ganze Satz mit ὡς an der Spitze statt eines Adjektivs steht. Man darf von meiner dort gegebenen Uebersetzung nur das in Parenthese Gesetzte übergehen, und man hat ebendieselbe — undeutsche, resp. im Deutschen ungewöhnliche, aber immerhin verständliche — Aristotelische Redewendung vor sich wie an unserer Stelle. — Wen überhaupt ein Komma gesetzt werden soll, so ist es jedenfalls mehr da am Platze, wo es bisher — d. h. seit so oder so lang — stand, nach διαίρετα nämlich, und nicht vor diesem Worte, wo es Torstrik angebracht wissen will.

25) Wie man sieht, muss es wirklich heissen: „ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα.“ Es ist das keine „foeda interpolatio“, von der Torstrik träumt (S. 192). Es hat da auch keine Umstellung von Sätzen stattgefunden; sie stehen alle an ihrem richtigen Platze.

26) Dass das Erkennende in Möglichkeit (das zu Erkennende) sein müsse, ward schon c. 4. 429, a, 16 u. 430, a, 8 betont. Was das Erkennende nicht in Möglichkeit ist, kann es nie in Wirklichkeit werden, und wäre andrerseits irgend ein Gedanke in Wirklichkeit in ihm fixiert, so würde es ewig diesen fixen Ge-

danken haben und könnte nicht wechselsweise alles mögliche Intelligible in sich verwirklichen. Vgl. Note 11. — Statt ἓν εἶναι haben Bekker und Trendelenburg nach einem Teil der Handschriften ἐνεῖναι aufgenommen. So hätten wir aber eine Tautologie vor uns. Dass das Erkennende der Möglichkeit nach die Gegensätze sein müsse, ist ja in den voranstehenden Worten bereits gesagt, und ergibt sich daraus, dass sie nach dem Erkennen in Wirklichkeit in ihm sind. Am Platze ist hier nur die Hervorhebung der Einheit des Denkaktes, welche Einheit selbstverständlich die Einheit des auffassenden Organs in dem Erkennenden zur Voraussetzung hat. Wir haben hier nur eine gelegentliche Erinnerung an das, was Aristoteles De an. III, 2. 426, b, 17 ff. dargethan, dass nämlich qualitativ Verschiedenes nicht mit Getrenntem (κεχωρισμένοις) verglichen und unterschieden werden könne, beides vielmehr einem in sich Einheitlichen offenbar sein müsse, und dass diese Vergleichung und Unterscheidung sich auch nicht in getrennter Zeit vollziehen lasse, vielmehr dazu die absolute Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung, die Einheit des Aktes erforderlich sei. — Entschieden verunglückt sind die Emendations- und Erklärungsversuche Torstriks zu unserer Stelle.

27) Wer des Aristoteles Metaphysik kennt und namentlich das 12. Buch und dessen letztes Kapitel gelesen, dem kann es nicht zweifelhaft sein, was Aristoteles hier sagen will. Torstrik dagegen (S. 193) findet es schwer, zu bestimmen, „was hinter diesen Worten stecke“. Er nimmt die von Aristoteles im ersten Buche der Metaphysik aufgeführten *αἰτίαι* her und stellt sich die Frage, welche wohl die hier gemeinte sei, die kein *ἐναντίον* habe. Dabei geht er merkwürdigerweise von der Voraussetzung aus, Aristoteles nehme, wie fast alle griechischen Philosophen, an, die Principien seien (konträre) Gegensätze. Das heisst wahrlich ein gründliches Missverständnis der Aristotelischen Philosophie offenbaren. Hätte doch T. Metaph. XII, 10 gelesen, wo sich Aristoteles mit andern Philosophen und speciell mit jenen auseinandersetzt, die alles aus Gegensätzen hervorgehen lassen. Das was T. aus der Physik für seine Voraussetzung citiert, ist nicht das letzte Wort des Aristoteles in dieser Frage. Wenn Aristoteles da (I, 5) konstatiert, dass „alle (seine Vorgänger) die (konträren) Gegensätze zu Principien machen, und den Grund hievon darin findet, dass

„die Principien weder aus einander noch aus anderm hervorgehen dürfen, was bei den ursprünglichen Gegensätzen der Fall sei, die, weil sie ursprünglich seien, nicht aus anderm, weil Gegensätze, nicht aus einander hervorgingen“ — so geht er eben hier von den Voraussetzungen seiner Vorgänger aus und findet diese begreiflich; es ist aber damit keineswegs gesagt, dass er selbst Gegensätze als Principien im eigentlichen Sinne des Wortes anerkenne. In dem angeführten Kapitel der Metaphysik sagt derselbe Aristoteles: „Alle lassen alles aus Gegensätzen hervorgehen. Es ist aber weder das „alles“ noch das „aus Gegensätzen“ richtig; auch sagen sie nicht, wie das, worin Entgegengesetztes sich findet, aus Entgegengesetztem werden soll. Die Gegensätze können ja nicht auf einander einwirken [als abstrakte Gegensätze nämlich, die nichts Identisches, nichts Gemeinsames in sich hätten — was eben entgegengesetzte Principien als solche wären] (*πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτε ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν. ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ᾽ ἀλλήλων*). Man muss nicht immer sogleich alles als bare Münze hinnehmen, was Aristoteles irgendwo zunächst sagt oder zu sagen scheint; er spricht oft ex concessis, geht von Voraussetzungen aus, die er selber gar nicht teilt. So wenig aus dem Phys. I, 5 Gesagten folgt, dass die von Aristoteles anerkannten Principien konträre Gegensätze seien, so wenig folgt aus der an unserer Stelle gebrauchten Wendung: „wenn eine der Ursachen kein *ἐναντίον* hat, so etc.“ dies, dass Aristoteles im Ernste mehrere Ursachen oder Principien im eigentlichen Sinne des Wortes anerkenne.

Torstrik findet indes selbst seine aus Phys. I, 5. 188, a, 27 gewonnene Voraussetzung, dass die Aristotelischen Principien im Verhältnisse der Gegensätzlichkeit zu einander stehen, sofort enttäuscht durch die Aristotelische Bemerkung, dass die Materie „*οὐκ ἐναντίον*“ sei (190, b, 34), woraus gar zu folgen scheine, dass die Materie die gesuchte *αἰτία* sei, sich selbst erkenne, wirklich und das Absolute sei. Das wäre aber doch zu absurd, meint Torstrick. Die Bestimmung, dass die Materie „*ουκ ἐναντίον*“ sei, hat eben T. auch neben andern bei Aristoteles gefunden. Den handgreiflichen Widerspruch zwischen dieser Bestimmung und dem vermeintlichen Grundsatz des Aristoteles, dass die Principien konträre Gegensätze seien, weiss er indes so wenig zu heben, als er von

dem vollen Sinn dieses „*οὐκ ἐναντίον*“ eine Ahnung hat, davon nämlich, dass die Materie nach Aristotelischer Auffassung an und für sich, als sog. erste Materie, kein positives Sein hat, vielmehr nur die Abstraktion der Möglichkeit des So- oder- so- seins des Wirklichen ist. Sie hat Aristoteles gewiss nicht im Auge, wenn er von einer *αἰτία* spricht, die keinen Gegensatz sich gegenüber habe und folglich unmittelbar sich selbst erkenne und ewige Wirklichkeit sei. — Auch bezüglich der bewegenden (wirkenden) und der Zweckursache findet T., dass sie nach Aristoteles nicht im Verhältnis konträrer Gegensätze zu einander stehen. Das Hervorbringen und der Zweck als Begriffe gehen nicht in einander über — was bei konträren Gegensätzen der Fall sein müsste — das eine ist dies, das andere das, was jedes ist, das bleibt es, sie sind *ἀντικείμενα*, aber nicht *ἐναντία*. Es zeige sich das auch, wenn man statt der abstrakten Begriffe die Sache selbst ins Auge fasse: nam homo homini non est contrarius: at *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ*, h. e. causa motrix specie eadem est ac causa finalis. Es seien also, meint T., zwei causae gefunden, denen nichts entgegengesetzt, die causa motrix und die causa finalis. „Utra igitur est, causa motrix an finalis, de qua recte haec dicantur: *αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν*? — Damit glaubt T. unsere Stelle in ihrer herkömmlichen Gestalt ad absurdum geführt zu haben und macht sich nun daran, sie durch Conjektur zu heilen. Auf dieses Feld brauchen wir ihm indes in unserm Falle nicht zu folgen, da die Stelle keineswegs verdorben ist und es nach Aristoteles in der That eine *αἰτία* gibt, von der er ausdrücklich sagt und beweist, dass sie kein *ἐναντίον* habe.

Um abstrakte Begriffe handelt sich's natürlich nicht, wenn von einer *αἰτία* die Rede, die sich unmittelbar selbst erkenne und ewige Wirklichkeit sei, es handelt sich vielmehr um eine Wirklichkeit, die auch wirklich Ursache sein kann und es wirklich ist. Aristoteles hat — wie ich in „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ des nähern nachgewiesen — gezeigt, dass die Formalursache, die bewegende und die Zweckursache principiell zusammenfallen, und von der diese drei Momente in sich zusammenfassenden — *αἰτία* der Welt sagt er, dass sie kein *ἐναντίον* habe. Wenn eine Gans eine Gans hervorbringt, so ist erstere Gans natürlich auch *αἰτία* der zweiten Gans. Wie es sich aber an unserer Stelle nicht um

abstrakte Begriffe handelt, sondern um Wirklichkeit, so handelt es sich auch nicht um solche endliche Ursachen (wie diese Gans eine ist im Verhältnis zur andern Gans), die selber wieder eine Ursache hinter sich haben, selber verursacht sind, somit den Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit in substanzieller Beziehung durchgemacht haben und ihn auch in accidenteller Beziehung durchmachen, ihre Fertigkeiten, ihr Selbstbewusstsein und Wissen, ihren Charakter sich erst erwerben und bilden müssen. Es handelt sich vielmehr um eine über alle diese endlichen, selbst verursachten Ursachen hinausgehende, vor ihnen, in ihnen und noch nach ihnen wirkende, sie übergreifende Ursache, die als selbst nicht verursacht, aber alles verursachend Ursache im absoluten Sinne ist. Sie führt Aristoteles Metaph. XII, 4 (Ende) nach Aufzählung der im Endlichen wirkenden endlichen Ursachen der Veränderung und des Werdens ein mit den Worten: „Und ausser diesen noch ein als das Erste von allem alles Bewegendes“ — welches alles bewegende, d. h. alles hervorbringende Erste er in den weitern Kapiteln des eben citierten Buches der Metaphysik als unbewegtes (d. h. unveränderliches), grösseloses (d. h. nicht körperlich ausgedehntes, sondern reingeistiges) und eine unbegrenzte Kraft habendes Wesen nachweist, an dem der Himmel hange und die Natur. Von dieser *αἰτία*, von diesem alles hervorbringenden Ersten sagt Aristoteles Metaph. XII, 10. 1075, b, 21. 24 ausdrücklich, dass es kein *ἐναντίον* habe, was von der Materie, trotzdem sie „nicht *ἐναντίον* ist“, nicht gesagt werden könnte, da sie sonst zuvor selbst erst ein eignes Sein, Wirklichkeit für sich haben müsste. Diese *αἰτία* ist ewige Wirklichkeit, kann somit wie keine Materie (keine Möglichkeit), so kein *ἐναντίον* haben, aus dem sie erst werden, in das sie allenfalls wieder sich verwandeln könnte; und da sie durchaus und in jeder Beziehung Wirklichkeit, die „*οὐσία κατ᾽ ἐνέργειαν*“ ist (vgl. Note 12, Mitte), so braucht sie auch ihre Gedanken nicht erst anderswoher zu gewinnen, ist vielmehr die ewige Wirklichkeit des Sichselbstdenkens.

Man sieht, wir haben es an unserer Stelle mit einer nebenbei gemachten Bemerkung zu thun, die den Aristotelischen Gott betrifft und veranlasst ist durch den voranstehenden Satz „*δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον*“, der beim göttlichen Erkennen nicht zutrifft.

28) Dass der Grieche, wenn er von einem genus redend beispielsweise auf species dieses genus hinweist, immer *οἷον* gebrauche, nie *ὥσπερ*, ist eine grundlose Behauptung Torstriks (S. 197). Wie andere Schriftsteller, so gebraucht auch Aristoteles *ὥρπερ* sehr oft in diesem Sinne. Belege hiefür bietet z. B. die Schrift De part. an. beinahe auf jeder Seite, so II, 9. 655, a, 14, wo es heisst, dass die Knochen der Fleischfresser, wie z. B. die des Löwen (*ὥσπερ τὰ τοῦ λέοντος*), weil sie durch Kampf zu ihrer Nahrung kommen müssen, fester seien als die anderer Tiere. Anderwärts hat neben *οἷον* und *ὥσπερ* auch *καθάπερ* diese Bedeutung, so II, 14. 658, a, 28 ff. —

29) An das eben (Schluss des 6. Kap.) Gesagte sich anschliessend wiederholt unser Kapitel zunächst einen schon im 5. Kap. ausgesprochenen Gedanken. Das Wissen in Wirklichkeit ist identisch mit dem Gedachten; in dem einzelnen ist es zunächst bloss in Möglichkeit, principiell aber ewig wirklich, da alle Möglichkeit aus der Wirklichkeit. Die Bedingung des (in dem einzelnen) zu verwirklichenden Wissens ist aber, wie das im 4. Kap. als etwas Selbstverständliches, vorausgesetzt worden (vgl. bes. 429, b, 10 ff. und 430, a, 6 f.) und im 8. Kap. ausdrücklich nochmal betont werden wird (432, a, 3—8), das (sinnliche) Wahrnehmen. Und wie das Wahrnehmen (die wahrnehmende Seele) sich zur sinnlich wahrnehmbaren Welt verhält, in derselben Weise verhält sich das Denken (der Nus) zu seinen in den Vorstellungen der sensitiven Seele von ihm erfassten intelligiblen Objekten (vgl. c. 4. 429, a, 16 f.). Dieses Verhalten ist teils ein theoretisch-objektives, uninteressiertes, lediglich der Sache gerecht zu werden suchendes, teils ein praktisches, in dem das subjektive Bedürfnis massgebend ist und es darauf ankommt, ob an das betreffende Objekt sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, das Bewusstsein des Guten oder Bösen knüpft, was Lust oder Unlust, Begierde oder Abscheu zur Folge hat. Am deutlichsten zeigt sich das Angewiesensein des Nus auf die durch die sinnliche Erscheinung ihm präsente Wirklichkeit beim praktischen Verhalten des Nus; aber auch als theoretischer Nus hat er es zunächst mit den in dieser Wirklichkeit gegebenen Gedanken zu thun, nur hier unter dem objektiven Gesichtspunkte der Wahrheit und Falschheit, wie dort unter dem auf das subjektive Bedürfnis gehenden des

Angenehmen und Unangenehmen, des Guten und Schlechten. Auch die mathematischen Begriffe, bezüglich deren es kein Begehren, sondern lediglich ein theoretisches Verhalten gibt, abstrahiert der Nus von der sinnlichen Körperlichkeit. „Ueberhaupt“, heisst es zuletzt, „ist der Nus, soweit er in Wirklichkeit denkt, die (in der Erfahrung gegebenen) Dinge denkend“ — ein Satz, der als Ueberschrift an die Spitze des Kapitels gesetzt werden könnte, und an den sich nur noch eine auf die Metaphysik, resp. die Gotteslehre anspielende kurze Bemerkung anschliesst.

Der hiemit klargelegte Gedankenzusammenhang unseres Kapitels wird nur einmal unterbrochen. Nachdem nämlich (431, a, 14 ff.) gesagt ist, dass „der denkenden Seele die Vorstellungen (*φαντάσματα*) zu Gebote ständen u. s. w.“, findet es Aristoteles angezeigt, die anderwärts von ihm ausführlich erörterte Einheit der sensitiven Potenz und die ebendamit gegebene Möglichkeit der Unterscheidung heterogener Qualitäten, wie des Süssen und Warmen, in Erinnerung zu bringen. Soll der Nus seine Gedanken in den Vorstellungen finden, so müssen in diesen die Objekte als Totalitäten, als konkrete, die durch die einzelnen Sinne vermittelten sinnlichen Qualitäten in sich zusammenfassende Einheiten vorgestellt sein, was nur möglich ist, wenn die wahrnehmende und vorstellende Potenz, resp. die vielen wahrnehmenden Potenzen mitsammt der eventuell auch in sich einheitlichen vorstellenden Potenz in ihrem Grunde eine und dieselbe Potenz sind. Das ist nun aber nach Aristoteles der Fall. Nicht das Auge sieht, nicht das Ohr hört (wenn man auch der gewöhnlichen Ausdrucksweise sich accommodierend so zu sagen pflegt), sondern eine in sich einheitliche Potenz der sensitiven Seele (die *κοινὴ αἴσθησις*, das *κοινὸν αἰσθητικόν*, die *μία μεσότης αἰσθητική*) macht diese Wahrnehmungen vermittelst der Sinne als ihrer Organe, und in ihr vollzieht sich auch das Vorstellen, die Produktion der Phantasiebilder, in denen dem Nus die intelligiblen Formen sich präsentieren; der Nus braucht also nicht erst verschiedene lokal getrennte Sensationsherde zu bereisen, um sich die betreffenden auf das nämliche Objekt bezüglichen Wahrnehmungen und Vorstellungen zu registrieren. Und da die Dinge, wie sie in der Seele sind, — als Bestimmungen derselben Seele — alle homogen und nur Unterschiede in einer alles übergreifenden Einheit sind, so können sie auch mit einander

in einem Akte verglichen und unterschieden werden. — Nach diesem Exkurs über die Eiuheit der sensitiven Potenz kehrt Aristoteles wieder zu dem Gedanken zurück, der jenen Exkurs, resp. jene auf frühere Erörterungen zurückweisenden Bemerkungen veranlasst hatte, mit den Worten: „Die Formen (Ideen, Begriffe) also denkt der Nus in den Phantasmen“ — welcher Satz, wie gezeigt, der Grundgedanke des Kapitels ist, und am Schlusse des Kapitels nochmal betont wird, wie auch gegen Ende des das über den Nus Gesagte zusammenfassenden 8. Kapitels. Es ist damit — Plato gegenüber — recht kräftig betont, dass die Ideen der Dinge nicht anderswoher angeflogen kommen, dass wir sie nicht aus der Luft erschnappen, dass sie vielmehr als Wirklichkeiten nur in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zu finden sind. — Wir haben, wie man sieht, in unserm Kapitel nicht die „incredibilis rerum disparium confusio“ vor uns, von der Torstrik (S. 205) träumt und die er durch Ausmerzung einer Reihe von „loci insiticii“ zu heben vorschlägt.

30) Torstrik hebt (S. 199) hervor, dass dem „*τὸ μὲν αἰσθητόν*“ (Z. 4) im Folgenden nichts entspreche. Es entspricht ihm eben eine dem Gedanken vorschwebende Bemerkung über das *νοητικόν*. Von diesem aber gilt das nämliche, was über das *αἰσθητικόν* gesagt wird, dass es nämlich nicht leide und nicht verändert werde u. s. w. Jeder muss sich hier wieder an das erinnern, was im 4. Kap. unter Hinweisung auf II, 5 gesagt worden war. (Vgl. Note 1 u. 3.) Beide werden nicht erst aus etwas anderm zu einem *αἰσθητικόν*, resp. *νοητικόν*, und sie werden auch nicht etwas anderes, sondern bleiben, was sie sind, das eine das *αἰσθητικόν*, das andere das *νοητικόν;* nur sind sie in Folge der Einwirkung des *αἰσθητόν* und *ἐπιστητόν*, resp. ihrer eigenen Bethätigung nunmehr *ἐνεργείᾳ* wahrnehmend, resp. denkend und wissend, nicht mehr bloss *δυνάμει* wie vorher.

31) Die Worte *ἢ κακόν* (Z. 11) sind für Torstrik eine grosse Schwierigkeit. Er sucht (S. 205 ff.) zu zeigen, dass sie unächt seien, geht aber hiebei von einem Missverständnisse aus. Das *ἢ* ist hier nicht im Sinne eines ausschliessenden, wesentlich Verschiedenes einführenden aut zu verstehen; *ἢ* reiht auch Begriffe an einander, die für einander eintreten können, wie im Lateinischen vel. Durch die Anführung der Gegensätze *ἀγαθὸν ἢ κακὸν* soll

in unserm Falle lediglich das genus derselben bezeichnet werden; es könnte ebensogut auch heissen: *ἀγαθὸν καὶ κακόν*, und die alle Zweideutigkeit ausschliessende Uebersetzung dieses *ἤ*, respektive *καί* lautet im Deutschen: „respektive“.

32) *αἰσθήματα* steht hier (Z. 15) im Sinne von *αἰσθητά*. Dieser metonymische Gebrauch des Wortes findet sich auch c. 8. 432, a, 9 f., wo Aristoteles ganz in derselben Weise wie hier die *φαντάσματα* und *αἰσθήματα* vergleichend zusammenstellt, bezüglich der erstern aber bemerkt, dass sie im Unterschiede von den letztern ohne Materie seien (*πλὴν ἄνευ ὕλης*). Diese Bemerkung stände im Widerspruch mit der sonstigen Aristotelischen Lehre, wonach auch die *αἰσθήματα* immateriell sind. Dieser scheinbare Widerspruch hebt sich einzig durch unsere Erklärung. Das durch das *αἰσθάνεσθαι* in der Seele entstehende Wahrnehmungsbild ist in derselben Weise immateriell wie das Phantasiebild, der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung aber, das *αἴσθημα* in diesem Sinn ist *μεθ' ὕλης*, nicht *ἄνευ ὕλης* wie das *φάντασμα*. Dass aber in beiden Stellen der letztere Sinn von *αἴσθημα* vorliegt, zeigt der in beiden Stellen ausgesprochene Gedanke. Das *φάντασμα* wird als dem Denken seinen Gegenstand darbietend mit dem *αἴσθημα* verglichen — mit dem *αἴσθημα* = *αἰσθητόν* also, das dem Wahrnehmen seinen Gegenstand bietet.

33) Torstrik möchte Z. 16 *φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ* gestrichen und dafür in Gedanken „*ἤ*“ ergänzt wissen. Das *ἢ ἀποφήσῃ*, meint er, sei nach *φήσῃ* ganz überflüssig und abgeschmackt; es genüge, wenn der Mensch sich sagt: das ist gut, oder: das ist schlecht, die Hinzufügung der Verneinung des betreffenden Gegenteils sei ganz unnötig. Nun, wenn ich sage: „Diese Blume hat einen angenehmen Geruch“, da wäre es gewiss überflüssig und abgeschmackt, wenn ich hinzusetzte: und sie riecht nicht unangenehm“; habe ich aber etwa das positive Urteil gefällt: „Diese Rose ist schön und wohlriechend“, da kann denn doch sekundär auch das negative: „und es sind keine Dörner da, die mir beim Pflücken weh thun könnten“ — für mich mitbestimmend sein, meine Hand nach der Rose auszustrecken. Und wenn etwa Schwämme meine Leibspeise wären, da bedürfte es für mich beim Anblick von Schwämmen nur des negativen Urteils, dass sie nicht giftig seien, um sie an mich zu nehmen. Das *ἢ ἀποφήσῃ* ist, scheint es, nicht so absurd, wie

es Torstrik vorkam. „Wenn die denkende Seele im Urteil etwas Gutes oder Schlimmes bejaht oder (= resp., beziehungsweise: vgl. Note 31) verneint, so verabscheut sie es, resp. strebt darnach“ — dieser Satz ist nicht zu beanstanden. —

Weiter will in derselben Zeile (16 f.) Torstrik auch den Satz διὸ οὐδέποτε κ. τ. λ. dem Aristoteles absprechen, weil — ein Grund, warum die Seele nie ohne Phantasiebilder denke, im Vorhergehenden nicht angegeben sei. Der Grund ist aber wirklich angegeben, nur hat ihn T. übersehen. Es ist eine falsche Deutung der Aristotelischen Worte, wenn T. meint, „ὑπάρχειν τῇ διανοητικῇ ψυχῇ heisse an unserer Stelle „adesse in cogitatione“; es ist vielmehr von einer Bedingung des Denkens die Rede: das Phantasma liegt dem Nus vor, bietet ihm den Gegenstand des Denkens und veranlasst ihn so zum wirklichen Denken. Wie das αἰσθάνεσθαι sich nicht bethätigt ohne αἰσθητόν, so auch das Denken der intelligiblen Form eines sinnlich wahrnehmbaren und ebendamit auch vorstellbaren Gegenstandes der äussern Wirklichkeit nicht ohne Phantasiebild, weil eben dessen begriffliches Wesen nur in der durch das Phantasiebild repräsentierten äusserlichen Gestalt Existenz hat. Vgl. c. 8. 432, a, 8 f. u. ibid. Schluss, wo die „πρῶτα νοήματα“ als vorstellungslose Gedanken von solchen unterschieden werden, die nicht ohne Vorstellung sind. Das den Gedanken begleitende Phantasiebild vergleicht Aristoteles De mem. 1. 449, b, 30 ff. mit der Zeichnung, die der Mathematiker bei seiner Operation auf die Tafel macht: dieser zeichne sich, wenn er das Dreieck betrachte, ein Dreieck von bestimmter Grösse hin, obwohl es sich um eine quantitative Bestimmheit gar nicht handelt; und so stelle sich auch der Denkende, wenn er etwas nicht Quantitatives denke, etwas Quantitatives vor, denke es aber als nicht quantitativ. —

Auch in dem an den eben besprochenen Satz sich unmittelbar anreihenden Satzgefüge hat Torstrik eine Schwierigkeit gefunden, resp. sich selbst erst geschaffen. Er vermisst nämlich in demselben die Apodosis, die aber nur zu fehlen scheint bei der von ihm beliebten Interpunktion. Lässt man die bisherige Interpunktion, so gibt weder die Form noch der Inhalt Anlass, an eine Lücke zu denken.

34) Mit der Frage nach der Möglichkeit der Beurteilung (Vergleichung und Unterscheidung) heterogener oder (konträr) ent-

gegengesetzter Vorstellungen hatte sich schon das 2. Kap. (De an. III) befasst. Eine dort und anderweit von Aristoteles erörterte Schwierigkeit, die eben in der Heterogeneität und Kontrarietät der betreffenden Qualitäten besteht, wird hier als beseitigt vorausgesetzt und gar nicht mehr berührt. Würde die Seele selber süss und sauer, weiss und blau, wenn sie zwei Eigenschaften unterscheiden will, so wäre solches Unterscheiden unmöglich: es kann etwas nicht süss und sauer zugleich, nicht blau und weiss zugleich sein. Weiss und warm, weiss und süss u. s. w. kann wohl etwas zugleich sein, aber der Nus, überhaupt die formenaufnehmenden psychischen Potenzen können weiss und warm u. s. w., abgesehen von allem andern, schon deshalb nicht sein, weil sie sonst für die konträren Gegensätze der betreffenden heterogenen Qualitäten, also für Schwarz, Kalt u. s. w. unempfänglich wären. „Es kann ein in sich ungeteiltes Identisches nur der Möglichkeit nach (konträr) entgegengesetzte Qualitäten haben, der Wirklichkeit nach aber nicht, der Wirklichkeit nach ist es nicht möglich, weiss und schwarz zugleich zu sein, daher auch (für die Wahrnehmung und das Denken) nicht möglich, die Formen von Weiss und Schwarz zu erleiden — wenn die Wahrnehmung und das Denken ein derartiges Erleiden der Formen ist (ein physisches nämlich, bei welchem eine Veränderung des Seins statt hat)“ (427, a, 6 ff.). Durch dieses „*εἰ τοιοῦτον ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις*“ ist — die ganze Schwierigkeit gehoben. Das Aufnehmen der Formen durch die *αἴσθησις* und *νόησις* ist, wie De an. II, 5 (vgl. Note 1) bereits gezeigt wurde, kein Leiden im physischen Sinne und führt keine Veränderung des Seins herbei. Das *αἰσθητικόν* und das *νοητικόν* bleiben, was sie sind, und können zwei an sich (konträr) entgegengesetzte oder auch heterogene Qualitäten zugleich in sich aufnehmen. Dieselben werden „*ἄνευ τῆς ὕλης*“ von der Seele aufgenommen — ohne die substanzielle *ὕλη* nämlich, in welcher sie ausserhalb der Seele heterogene und (konträr) entgegengesetzte Existenzen sind — werden aufgenommen als bloss accidentelle psychische Gebilde, als Bestimmungen des *αἰσθητικόν*, resp. des *νοητικόν*, welche Gebilde als solche alle homogen sind und sich wohl mit einander vertragen, in einem Akte verglichen und unterschieden werden können, sofern sie aufeinander bezogen und zu einem Objekte gemacht

werden. Das unterscheidende Princip ist hiebei ein Analogon dessen, „was einige unter Punkt verstehen" (vgl. Note 36). Dieser ist nämlich (nach der betreffenden Auffassung) eins und zwei zugleich, sofern er als derselbe Punkt der Abschluss des einen und der Anfang des andern Teils der Linie ist. Und gerade so verhält sich's auch mit der *αἴσθησις* und *νόησις*: das Urteilende (*τὸ κρῖνον*) ist bei der Erfassung (konträr) entgegengesetzter und heterogener Besimmungen zugleich eins und zwei, geteilt und ungeteilt.

35) De an. III, 2. 427, a, 9 ff. (vgl. vorige Note, am Ende) wurde die *αἴσθησις*, das wahrnehmende Princip und der Wahrnehmungsakt mit dem in sich ungeteilt und geteilt zugleich seienden Punkte verglichen. Hier wird zunächst die Einheitlichkeit des Objektes der Wahrnehmung (trotz der immanenten Zweiheit) hervorgehoben. Wenn nämlich das wahrnehmbare Objekt trotz seiner Dualität eine Einheit ist, dann fällt die Schwierigkeit ebenso weg, wie sie wegfällt, wenn der Wahrnehmungsakt trotz der beziehungsweisen Mehrheit in ihm ein einheitlicher ist. Es ist eben beides notwendig, da das eine die Kehrseite des andern. Soll ich zwei Vorstellungen unterscheiden, so müssen diese in mir eine Einheit sein, ich muss sie in einem die Zweiheit zur Einheit zusammennehmenden Akte erfassen: das kann ich aber nur, wenn die Vorstellungen sich unter eine einheitliche Beziehung bringen lassen, die Möglichkeit dieser Beziehung objektiv in ihnen gegeben ist. Dass Süss und warm ein „*ἕν τι*", eine Art Einheit sind, das ist die notwendige Voraussetzung des sie vergleichenden einheitlichen Vorstellungsaktes. Mit der Einheit des Objektes steht oder fällt die Einheit des Aktes.

Aristoteles thut indes, so könnte es scheinen, hier des Guten etwas zu viel. Er setzt (Z. 23) Süss und Warm und (Z. 28) Weiss und Schwarz als (in einem Subjekte gegebene) reale Einheit voraus, und könnte man daraus den Schluss ziehen, dass also nach ihm heterogene und entgegengesetzte Qualitäten, wenn sie nicht der Zahl nach eins sind, sondern ihre Realität in getrennten Dingen haben, nicht gleichzeitig wahrgenommen und unterschieden werden können. Das will indes keineswegs gesagt sein. Die Einheit der Zahl nach setzt Aristoteles offenbar zu dem Zwecke voraus, um das, was er am Ende des 2. Kap. vom wahrnehmenden Sub-

jekte gesagt — worauf er sich soeben mit den Worten „*εἴρηται μὲν καὶ πρότερον*“ bezogen und was er Z. 29 wieder betonen wird durch die Bemerkung: *κἀκεῖνο ὁμοίως* — dass es nämlich eine Mehrheit in der Einheit sei, durch das im Objekte gegebene gleiche Verhältnis zu illustrieren. Die Bedingung, von welcher der folgende Schluss ausgeht, nimmt die Z. 23 schon gemachte Voraussetzung, dass die betreffenden Qualitäten der Zahl nach eins, d. h. in einem Subjekte gegeben seien, für *ΓΔ* wieder auf; sie ist aber auch, wie der Schlusssatz zeigt, für *AB* nicht vergessen, ja sie ist — wie unsere Uebersetzung und Note 40 zeigen — durch die Worte *ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα* (Z. 27) ebenso für *AB* wie für *ΓΔ* ausdrücklich wieder aufgenommen. Unter den gemachten Voraussetzungen ist das eine wie das andere eine den Unterschied in sich habende Einheit, resp. sind *A* und *B* einer- und *Γ* und *Δ* andrerseits numerisch eins. *A* und *B*, d. i. Weiss und Schwarz können nun allerdings in einer Realität, in einem Subjekte vereinigt, d. h. neben einander gegeben sein, aber sie sind es nicht immer, sie kommen auch getrennt vor, so dass Weiss in diesem Dinge ist und Schwarz in jenem. Doch jene Voraussetzung ist hier, wie gesagt, nur gemacht behufs Illustration des verschiedene Qualitäten in einem Akte wahrnehmenden und unterscheidenden Princips. Dieses ist, wenn es Verschiedenes gleichzeitig auffassen und unterscheiden soll, jedenfalls notwendigerweise eine den Unterschied in sich habende, ihn aber übergreifende Einheit. Dass aber dieses Princip verschiedene Qualitäten, die wohl der Gattung oder der Analogie nach, nicht aber auch der Zahl nach eine Einheit sind, nicht gleichzeitig erfassen und unterscheiden könne, das folgt aus jener Voraussetzung keineswegs. Wenn begriffen ist, wie ich Süss und Warm, das z. B. in einem Schluck Glühwein gegeben ist, gleichzeitig empfinden und unterscheiden kann, ebenso Süss und Weiss in diesem Brocken Zucker, den ich eben an den Mund führte — es werden aber, wie gesagt, diese Qualitäten unterschieden durch eine sensitive Potenz, die in sich eine Mehrheit von Potenzen ist und so einen Akt setzen kann, der in sich eine beziehungsweise Mehrheit und doch zugleich eine durchgreifende Einheit ist — sobald das begriffen ist, begreift sich's nach Aristoteles von selbst, dass ich auch verschiedene Qualitäten gleichzeitig wahrnehmen und unterscheiden kann, die nicht der Zahl nach eins, nicht in einem

und demselben Dinge gegeben sind, sondern in verschiedenen Dingen, wie z. B. das Süss dieses Stückchens Zucker, das ich eben in den Mund genommen, und das Warm dieses Ofens, den ich eben mit der Hand berühre. Die Verschiedenheit (Vielheit) ist der konträre Gegensatz, die στέρησις der Einheit und wird unmittelbar mit dieser begriffen, eben als die Privation der Einheit, als der Gegensatz zu ihr. Vgl. c. 6. 430, b, 20 ff. Notwendig ist nur die einheitliche Beziehung, in welche ich beim Vergleichen und Unterscheiden die Objekte zu bringen habe. Ich muss Süss und Warm als diese sinnlichen Qualitäten, die sie sind, in wirklicher gleichzeitiger Empfindung vergleichend an einander halten, sie so mit beide gleichmässig umspannender Aufmerksamkeit zu einem Objekte machen.

36) Von der στιγμή hörten wir c. 6. 430, b, 20 f., dass sie wie jede Grenze ein ἀδιαίρετον, etwas Unteilbares, sei; als ἀδιαίρετον wird sie auch von Aristoteles Phys. VI, 1. 231, a, 25 definiert und wird daselbst von ihr ausdrücklich betont, dass sie als unteilbar keine Teile habe, keine ἔσχατα und kein ἄλλο τι μόριον. Wem dieser Begriff des Aristoteles von der στιγμή präsent ist, dem müsste es auffallen, wie derselbe Aristoteles an unserer Stelle so ganz unbefangen den Punkt als Beispiel einer Zweiheit in der Einheit hinstellen kann. Es wäre das gewiss auffällig, wenn Aristoteles nicht bereits gegen Ende des 2. Kap. (427, a, 10) von derselben Sache gesprochen und da die an unserer Stelle vorausgesetzte Vorstellung von der στιγμή möglichst deutlich als nicht die seinige bezeichnend gesagt hätte, es verhalte sich mit dem wahrnehmenden Princip wie mit dem, was einige unter Punkt verstehen (ἣν καλοῦσί τινες στιγμήν). Aber gerade über diesen Ausdruck wundern sich wunderlicher Weise die Erklärer und begreifen nicht, warum Aristoteles nicht einfach ἡ στιγμή sagt, sondern dafür „ἣν καλοῦσί τινες στιγμήν". Aristoteles lehnt sich eben hier, wie so oft anderwärts, behufs Verdeutlichung seines Gedankens an eine anderweitig bekannte Vorstellung an, indem er sie durch den „sonderbaren", „bisher unerklärlichen" Ausdruck ausdrücklich als seinem eigenen Begriff von der στιγμή nicht entsprechend bezeichnet. Wer diesen Begriff des Aristoteles aus der Physik kennt, für den hat der Ausdruck nichts Sonderbares und Unbegreifliches. Jene dem Aristotelischen Begriff von der στιγμή nicht entsprechende

Vorstellung findet sich auch in der Physik, und zwar IV, 11. 220, a, 10 ff. Daselbst heisst es, nachdem im Vorhergehenden von der Identität und Nichtidentität des *νῦν*, von der Kontinuität der Zeit durch das *νῦν* und von der Geteiltheit derselben *κατὰ τὸ νῦν* gesprochen worden, dass das gewissermassen (*πώς*) auch der *στιγμή* zukomme; „denn auch der Punkt verbindet die Länge und trennt sie; er ist nämlich der Anfang des einen und das Ende des andern Teiles. Aber wenn man ihn so fasst, den einen Punkt wie zwei gebrauchend (*ἀλλ' ὅταν μὲν οὕτω λαμβάνῃ τις ὡς δυσὶ χρώμενος τῇ μιᾷ*), dann muss man notwendig Halt machen, wenn der Anfang und das Fnde der nämliche Punkt sein soll; das Jetzt dagegen ist immer ein anderes". Auch hier haben wir in dem „*τὶς*" die „*τινές*" von De an, III, 2. 427, a, 10, die im Punkt *ἔσχατα* (*μόρια*) voraussetzen, und haben zugleich in dem „*πώς*" und in der Bemerkung, dass im Unterschiede von dem den Unterschied in sich selbst habenden Jetzt der eine Punkt nur so sich als zwei gebrauchen lasse, dass man stehen bleibe und ihn zweimal nehme — die Andeutung, dass jene Voraussetzung dem Aristotelischen Begriff vom Punkte nicht entspreche.

Z. 22 ist *καὶ ἡ στιγμὴ καὶ ὅλως ὁ ὅρος* eine glückliche Konjektur Torstriks statt *καὶ ὁ ὅρος* oder *ἡ στιγμὴ καὶ ὁ ὅρος* oder *καὶ ὡς ὅρος* in den Handschriften.

37) Statt *ὂν* las man bisher *ὅν*. Dieses *ὅν* und im Zusammenhang damit einerseits die Beziehung der Pronomina *ταῦτα* und *ἐκεῖνα*, andrerseits die Deutung von *Γ* und *Δ* (Z. 27), das zusammen ist für die Auffassung dieser und der folgenden Zeilen zu einer Quelle ungeheuerlicher Konfusion geworden. — Welches wäre denn die Zahl, die nach Aristoteles Süss und Warm zu einander haben sollten in derselben Weise wie die contraria? Da hat man sich erinnert, dass nach Aristoteles Weiss und Schwarz als die Gegensätze des *γένος* der Farbe in einem bestimmten, durch eine bestimmte Zahl zu bestimmenden Abstande von einander stehen und dass überhaupt die Gegensätze in allen Gattungen sinnlicher Qualitäten in der gleichen Entfernung von einander stehen, dass ferner nach demselben Aristoteles in jeder Gattung die übrigen in der Mitte zwischen den Gegensätzen liegenden Unterschiede Mischungen der betreffenden Gegensätze nach bestimmten Zahlenverhältnissen sind und so die verschiedenen

Farben, Geschmacksqualitäten, Temperaturgrade u. s. w. Mischungsverhältnisse von Weiss und Schwarz, Süss und Bitter, Kalt und Warm u. s. w. darstellen. Damit wäre nun wohl eine Einheit der Zahl nach für homogene Qualitäten gegeben, und es wäre auch die Bedeutung dieses Zahlenverhältnisses für die Unterscheidung, resp. gleichzeitige Erfassung der betreffenden Unterschiede ersichtlich. Wie soll sich aber daraus auch ein bestimmtes Zahlenverhältniss für heterogene Qualitäten wie Süss und Warm, Süss und Weiss u. s. w. ergeben? Ein wundervolles Quiproquo über unsere Stelle ist bei Torstrik (S. 200 f.) zu lesen. Aristoteles setzt (Z. 25 ff.) den Fall, dass ganz wie $A$ (das Weisse) zu $B$ (dem Schwarzen), so sich $\Gamma$ zu $\Delta$ verhalte, so dass man die Glieder der Proportion auch versetzen könne. Aus diesem $\Gamma:\Delta$ macht nun Torstrik „dulce calidum etc.: amarum frigidum etc.“, sieht also, freilich ohne allen Grund, die übrigen konträren Gegensätze ausser Schwarz und Weiss damit angedeutet. Die Proportion $A:B = \Gamma:\Delta$ würde nach Torstrik zunächst bedeuten, dass, wenn ein Paar konträrer Gegensätze von der Seele gleichzeitig erfasst werden kann, dies auch von jedem andern gelte; sodann zeige aber die Möglichkeit der Versetzung der Glieder $A:\Gamma = B:\Delta$), dass mit der Erfassung zweier Paare konträrer Gegensätze eo ipso auch zwei Paare heterogener Unterschiede erfasst seien. — Wo bliebe denn aber, wenn man das im übrigen sich alles gefallen liesse, ein Zahlenverhältnis zwischen Süss und Warm? Antwort: eines solchen bedarf es gar nicht nach Torstrik, da er Z. 24 nach ἑκάτερον ein vermeintlich ausgefallenes „ἐναντίον“ einsetzt. Wie soll aber durch das Zahlenverhältnis, in dem Süss zu Bitter, Warm zu Kalt stehen — Süss und Warm als Einheit erscheinen?

Man sieht, wenn Torstrik den Aristoteles an unserer Stelle richtig interpretierte, so müsste man über diese Aristotelische Deduktion der Möglichkeit einer Unterscheidung, resp. gleichzeitigen Erfassung heterogener Qualitäten noch geringschätziger urteilen, als dies Torstrik thut, wenn er zuletzt von einem „κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς λέγειν μαθηματικάς“ spricht. — Wollte man andrerseits etwa die Einheit „der Zahl, resp. dem gegenseitigen Zahlenverhältnisse nach“ in dem Sinne auffassen, dass man sagt, Süss und Warm, diese positiven Extreme ihrer respektiven Gattungen hätten beide die Zahl 1, seien also ihrem Zahlenverhältnisse nach eins,

wie ebenso eine Farbe, die aus 4 Teilen Weiss und 2 Teilen Schwarz, und eine Geschmacksqualität, die aus 4 Teilen Süss und 2 Teilen Bitter besteht, ihrem Zahlenverhältnisse nach eins seien: so hat einer solchen Auffassung Neuhäuser (Aristoteles Lehre vom sinnlichen Erkenntnissvermögen S. 56) mit Recht entgegengestellt, dass bei anderer Mischung, wenn etwa die Farbe aus 2 Teilen Weiss uud 4 Teilen Schwarz, die Geschmacksqualität dagegen aus 3 Teilen Süss und 3 Teilen Bitter besteht, diese Einheit des Zahlenverhältnisses hinwegfällt, solche Farbe und Geschmacksqualität also nicht unterscheidbar wären, und dass überhaupt nicht zu sehen sei, in welcher Verbindung eine solche Einheit der Wahrnehmungen mit ihrer Unterscheidung durch die Seele stehen soll.

Auch ich habe mich redlich bemüht, dem überlieferten Texte, der einigen Schein für sich zu haben — scheint, einen vernünftigen Sinn abzugewinnen, habe auch einmal wirklich εὕρηκα rufen wollen; bei weiterem Nachdenken zeigte sich's aber, dass ich mich getäuscht. Unter Voraussetzung des „ὄν“ könnte Aristoteles — das ist das letzte Resultat meines bezüglichen Nachdenkens — als „Zahl“, die heterogene Qualitäten gerade so wie konträr entgegengesetzte zu einander haben sollen, nur an — $^1/_2$ gedacht haben. Unter der Voraussetzung der einheitlichen gleichzeitigen Erfassung verhalten sich die beiden Momente — die heterogenen gerade so wie die konträr entgegengesetzten — wie $^1/_2$ zu $^1/_2$, als Momente derselben Wahrnehmung, resp. Vorstellung, wie sie ausser mir zwei in einer Beziehung zu einander stehende, mit einander verwandte Qualitäten sind und sich, zusammen als Einheit betrachtet, zu einander verhalten wie $^1/_2$ zu $^1/_2$. Soweit nun aber das einen richtigen Gedanken enthält, ist es schon in „ἐν τῷ ἀνάλογον“ mit ausgesprochen, und kann man unmöglich annehmen, dass Aristoteles für etwas so Selbstverständliches den Mund habe so voll nehmen und sagen können: „und der Zahl nach, die sie in Bezug auf einander haben, wie u. s. w.“

Auf diesem Punkte der Erwägung erinnerte ich mich zur rechten Zeit wieder an eine bei Neuhäuser, der (a. a. O. S. 51 ff.) als in den Bereich seiner Untersuchung gehörig auch unsere Stelle bespricht, gelesene, aber eben wegen des Scheines, den der überlieferte Text mit seinem „ὄν“ für sich zu haben scheint, nicht

weiter beachtete Hinweisung auf die dem Moerbeka zugeschriebene Uebersetzung ins Lateinische, nach welcher statt „ὅν“ — „ὄν“ vorausgesetzt wird. Wie leicht konnten ὅν und ὄν vertauscht werden und wie angezeigt wäre für den Fall, dass damit einer Stelle gründlich geholfen würde, die Rückvertauschung, auch wenn kein äusserer Anhaltspunkt vorläge, wie er in unserm Fall in der genannten mittelalterlichen Uebersetzung gegeben ist! Durch das für ὅν gesetzte ὄν ist unserer Stelle in der That gründlich geholfen, es wird dadurch der Sinn der ganzen Stelle absolut klar, und kommt die Stelle dadurch in sachliche Uebereinstimmung mit den dieselbe Frage zum Gegenstande habenden Parallelstellen De an. 2. 426, b, 17 ff. und De sensu 7. 449, a, 2 ff., an welchen die Unterscheidung heterogener und konträr entgegengesetzter Qualitäten nur davon abhängig gemacht wird, dass, wie in der äussern Wirklichkeit ein Ding, trotzdem es der Zahl nach eins ist, dennoch verschiedene Qualitäten in sich haben kann, so das unterscheidende Princip der Zahl nach eins, dem Sein, d. h. den Bestimmungen seines Seins oder seinen Vermögen nach aber verschieden, also in der Einheit, trotz der Einheit eine Vielheit und in der Vielheit eine Einheit sei. Von einem quantitativen Verhältniss der betreffenden (objektiven) Qualitäten kommt da nirgends eine Andeutung vor, und wenn Aristoteles allerdings an unserer Stelle die Frage auf eine besondere Weise, anders als „früher“ erörtern zu wollen erklärt, so ist mit diesem „früher“ eben lediglich auf eine frühere Stelle der Psychologie zurückgewiesen, auf De an. III, 2. 426, b, 17—Schluss des Kap. Im Verhältnis zu der dortigen Erörterung ist aber die an unserer Stelle vorliegende allerdings eine andere, jene zu ergänzen und die von Aristoteles als notwendig nachgewiesene Beschaffenheit des unterscheidenden Princips durch die in dem gesetzten Falle gleiche Beschaffenheit seines Objektes zu illustrieren bestimmte (vgl. Note 34 u. 35), und bedarf es demnach zur Erklärung des „καὶ ὧδε“ (Z. 21) keiner in der Wirklichkeit nicht gegebenen oder doch für den Vorgang der Wahrnehmung und Unterscheidung durch die Seele gleichgültigen Zahlenverhältnisse.

38) Dem Sinne nach sind im Vorhergehenden die ἐναντία des in dem einen Punkte gegebenen rechten und linken, resp. vordern und hintern, obern und untern Punktes ausgesprochen.

Das „οὕτω δὲ καὶ ἡ στιγμή“ hat keinen Sinn, wenn man στιγμή nicht fasst als — zwei Punkte, die einer sind, wenn man nicht an das am Ende des 2. Kap. — behufs Illustration derselben Sache — darüber Gesagte sich erinnert, was eben hier durch die Worte „καὶ ἡ στιγμὴ καὶ ὅλως ὁ ὅρος“ wieder in Erinnerung gebracht sein will. — Die in unserer Uebersetzung zum Ausdruck gebrachte Beziehung der Pronomina ταῦτα (Z. 23) und ἐκεῖνα (Z. 24) scheint mir die durch den Zusammenhang gebotene. Man braucht so nicht die Worte „ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα“ (Z. 24) zu streichen, wie Torstrik thut; auch bedarf es nicht der Ausfüllung einer vermeintlichen Lücke nach πλείω (Z. 20). Wenn diese „Lücke“ nach dem Vorschlage Neuhäusers ausgefüllt wäre mit den Worten: „οὕτως καὶ αὐτὸς ὁ ἀὴρ ἀριθμῷ μὲν ἕν, τὸ δ᾽ εἶναι αὐτῷ πλείω“, wenn darauf sich ἐκεῖνα bezöge und ταῦτα die Sensationen von Süss und Warm wären — wie ebenfalls Neuhäuser annimmt — so wäre ja mit dem Satze (Z. 22 f.): „Indem auch diese Wahrnehmungen der Analogie und der Zahl nach eins sind, verhält sich jede derselben zur andern, wie sich jene objektiven Qualitäten zu einander verhalten“ — mit diesem Satze also wäre ja schon alles gesagt, was im Folgenden dargethan werden will, das Verhältnis der Sensationen von Süss und Warm in dem einheitlichen Wahrnehmungsakte wäre so schon illustriert durch die Hinweisung auf das gleiche Verhältnis der entsprechenden objektiven Qualitäten in der einen Luft, und wir hätten in der folgenden Proportion einen ganz und gar überflüssigen Formalitätenkram. Es ist aber gar kein Grund da, unter „ταῦτα“ die Sensationen von Süss und Warm zu verstehen. „Süss und Warm (γλυκὺ καὶ θερμόν)“ (Z. 20) sind die objektiven Qualitäten, um deren gleichzeitige Wahrnehmung und Unterscheidung es sich handelt. Von ihnen (ταῦτα) — nicht von den Sensationen derselben — wird gesagt, dass sie „eine gewisse Einheit“ seien und dass sie, „der Zahl nach eins seiend“, d. h. in einem Objekte (z. B. in einem Schluck Glühwein) gegeben, sich zu einander so verhalten wie die zwei Punkte in dem einen Punkte (ἐκεῖνα), nämlich als eine Zweiheit in der Einheit, als eine Einheit, die den Unterschied in sich hat. Die zwei Punkte nun in dem einen Punkte, sind nicht bloss der Analogie nach (wie Süss und Warm), sie sind vielmehr als rechter und linker Teil des einen Punktes der Gattung nach eins, sind

ἐναντία. So begreift sich jetzt der Uebergang vom Heterogenen zum Homogenen (Entgegengesetzten), den im Anschluss an das eben Gesagte Aristoteles Z. 24 macht. Das Verhältnis der zwei in einem Objekte gegebenen Qualitäten ist in beiden Fällen dasselbe, mögen sie heterogene sein oder homogene: sie sind in beiden Fällen Unterschiede in der Einheit. Die Frage, wie das sensitive Princip verschiedene Qualitäten gleichzeitig auffassen und unterscheiden könne, ist also jetzt eine und dieselbe für heterogene und homogene Qualitäten (Z. 24 f.). In der nun erst folgenden Beantwortung des „τίνι ἐπικρίνει;" (Z. 20) und „πῶς κρίνει;" (Z. 24 f.) kommen dann erst die Sensationen (vgl. Note 39) und die verschiedenen Vermögen der einen sensitiven Mitte, und ihr Verhältnis zu einander zur Sprache. —

Vor „τί γὰρ διαφέρει" κ. τ. λ. (Z. 24) verlangte der Zusammenhang einen Punkt statt des traditionellen Kolon; γὰρ (ibid.) begründet das Folgende (vgl. Note 8).

39) Was denkt sich Aristoteles unter *Γ* und *Δ*? Antwort: offenbar die Sensationen von Weiss und Schwarz, Weiss und Schwarz, wie sie in der subjektiven Wahrnehmung, in der μεσότης αἰσθητική sind. Das zeigt deutlich 1) der Umstand, dass sie mit *A* und *B* (dem Weissen und Schwarzen) in der Weise gleichgestellt werden, dass in dem Proportionsansatz $A:B=\Gamma:\Delta$ — *B* und *Γ* vertauscht werden können ($A:\Gamma=B:\Delta$); 2) sodann die ausdrücklich gemachte Voraussetzung, dass sie (*Γ* und *Δ*) dem innern Einen, der μία μεσότης zukommen, d. h. ihr gleichzeitig bewusst sind.

40) Die Worte ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα (Z. 27) sieht man gewöhnlich als überflüssigen Zusatz an; man hat vorgeschlagen, sie zu streichen. Es ist aber mit diesen Worten wohl nicht in höchst überflüssiger und schleppender Weise das unmittelbar voranstehende „ὡς τὸ *A* κ, τ. λ." wieder aufgenommen, vielmehr beziehen sie sich, scheint es, auf das nämliche zurück, worauf sich die nämlichen Worte Z. 24 zurückbeziehen, nämlich auf die in dem einen Punkte, in der einen Grenze gegebenen zwei Punkte, zwei Grenzen. Durch diese Zurückweisung ist die Z. 23 schon gemachte Voraussetzung: „ἐν τῷ ἀριθμῷ ὄν" nochmal aufgenommen, auf welche dann der sogleich folgende hypothetische Schluss gebaut ist: „Wenn aber *ΓΔ* einer Einheit (der μία μεσότης)

zukommen [— gleichzeitig nämlich, so dass in ihr die zwei Sensationsakte nur ein Sensationsakt sind —], so u. s. w."

41) Nach Thucyd. II, 94. III, 22 und den (bei Torstrik S. 209 abgedruckten) einschlägigen Scholien unterschied man φρυκτοὶ πολέμιοι und φρυκτοὶ φίλιοι; erstere wurden geschwungen, letztere, die den Freund ankündigten, wurden ruhig in die Höhe gehalten. — Das von Torstrik mit Recht eingeklammerte „ὅτι πῦρ" ist wahrscheinlich eine den Ausdruck φρυκτός erklärende Glosse, die insofern angezeigt erschien, als φρυκτός auch noch andere Bedeutungen hat. — Gleich darauf muss es offenbar (τῇ κοινῇ (scil. αἰσθήσει) heissen, und nicht, wie Torstrik verschlimmbesserte, „τῇ κινήσει", wobei das unmittelbar folgende ὁρῶν κινούμενον absolut überflüssig erschiene. Die κοινὴ αἴσθησις, das Vermögen der Erinnerung und Vorstellung, erweckt in Folge des gesehenen verabredeten Zeichens die Vorstellung des Feindes.

42) Z. 9 vermisst Torstrik neben τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν das Begriffspaar τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. Dies ist eben hinzuzudenken; man kann nicht immer alles sagen. Die Ergänzung ist nach dem Vorausgehenden selbstverständlich. Sodann aber ist — das Gute begehrenswert, die Tugend Lust und Befriedigung gewährend; und wenn Torstrik meint (S. 211): sed non ideo (homo honestus) honeste agit, quod honestum jucundum est, sed quod honestum — so wusste eben Aristoteles von solchem — von Schiller mit Recht persiflierten — Kantianismus noch nichts.

43) Aristoteles unterscheidet behufs Lösung der „schwierigsten der Aporien", der nämlich, dass das Wissen auf das Allgemeine gehen solle, während doch nur das Einzelwesen substanziell sei, Metaph. XIII, 10. 1087, a, 15 ff. das Wissen als potenzielles (δύναμις) und aktuelles (ἐνέργεια). Ersteres ist hier nicht zu nehmen in dem engern Sinn einer Möglichkeit, der noch in keiner Weise eine Verwirklichung vorausgegangen; es ist hiebei vielmehr zu denken an den Habitus der Gedanken, an die nach dem „Lernen oder Finden" eingetretene virtuelle Zuständlichkeit des Wissens, die (De an. III, 4. 429, b, 8) auch noch gewissermassen (πώς) Möglichkeit ist, nicht aber die allem Lernen oder Finden vorausgehende. Die in diesem habituellen Wissen gegebenen Begriffe als solche, z. B. der Begriff des Menschen, haben das Allgemeine zum Gegenstande, das begriffliche Wesen der Dinge, ohne

Beziehung auf ein bestimmtes thatsächlich gegebenes Wirkliches, wobei indes keineswegs vorausgesetzt wird, dass dieses Allgemeine als Allgemeines Existenz habe. Substanzielle Wirklichkeit hat vielmehr das Allgemeine nur in den dem Begriffe entsprechenden Einzelexistenzen, so der Begriff des Menschen in den einzelnen individuell existierenden Menschen. In diesen Einzelexistenzen ist jenes Allgemeine, das begriffliche Wesen, ein bestimmtes dieses, während es als Allgemeines für sich betrachtet trotz seiner begrifflichen Bestimmtheit — der Begriff des Menschen ist von dem des Steines, der Pflanze u. s. w. ganz bestimmt unterschieden, etwas in sich Bestimmtes — ein Unbestimmtes (*ἀόριστον*) genannt werden kann. Das denkende Erkennen, resp. Wissen nun, das die Begriffe in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit, etwas bloss Mögliches also zum Gegenstande hat, das nennt Aristoteles, trotzdem es von seiner subjektiven Seite *ἐνέργεια* ist, ein Wissen (denkendes Erkennen) in Möglichkeit, eben weil es nur das Mögliche denkt und weiss; und diesem potenziellen Wissen gegenüber ist das gegebenen Falls auf die in einem individuellen diesen gegebene aktuelle Existenz des begrifflichen Inhalts gehende Wissen ein aktuelles Wissen, ein Wissen in Wirklichkeit.

In Bezug auf das *κοῖλον* nun könnte dem Gesagten zufolge das *νοεῖν ἐνεργείᾳ* nur stattfinden, wenn es ein als Substanz für sich existierendes *κοῖλον* gäbe und dieses dem Denkenden sich präsentierte. Das Mathematische aber (vgl. Note 8) ist nach Aristoteles nur der Möglichkeit nach an einem körperlich Ausgedehnten und wird von diesem als Gedankending abstrahiert, man kann es also nicht als für sich seiende Wirklichkeit wissen, von ihm kein „Denken und Wissen in Wirklichkeit" haben. — Torstrik, der sich an dem Irrealis *εἴ τις ἐνόει* — *ἂν ἐνόει* stösst und dafür lieber den Potentialis sähe — der doch nach dem Gesagten unmöglich ist — gesteht (S. 203): „Non intelligo, quid sit *ἐνεγείᾳ νοεῖν*, sicut ignoro, quid sit *δυνάμει νοεῖν*", und meint wunderlicher Weise: „Nam hoc non potest idem esse ac *νοεῖν τι ἐνεργείᾳ ὂν* vel *δυνάμει ὄν*". Es ist aber gleichwohl so: das „Wissen in Wirklichkeit" hat nach Aristoteles das in Wirklichkeit Seiende, das „Wissen in Möglichkeit" das Mögliche zum Gegenstande.

44) Torstrik hat *νοῶν* (Z. 17) entfernen zu müssen geglaubt. So wäre *τὰ πράγματα* Prädikat zu *νοῦς*, und wir hätten

einen Gedanken vor uns, der 430, a, 3., ibid. Z. 20 und auch noch am Anfang unseres Kapitels am Platze war, hier aber absolut keinen Sinn hat. Und was sollte in diesem Falle das „ὅλως“ an der Spitze? — Ueberhaupt (ὅλως) fliessen dem Nus seine Gedanken aus der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zu (nicht anderswoher) — das allein kann Aristoteles an unserer Stelle gesagt haben. Vgl. Note 29, am Ende. Wie alles Vorhergehende, so spricht auch der nachfolgende Satz des Kapitels: „Ob er (der Nus) aber etwas (von der Sinnlichkeit) Getrenntes denkend erkennen (νοεῖν) könne u. s. w.“ für die Beibehaltung des νοῶν. — Dass übrigens Torstrik keine Ahnung hatte von dem, was er hier that, zeigt seine dem vermeintlichen Interpolator geltende spöttische Bemerkung: „Sine dubitatione ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς est ὁ νοῶν νοῦς“. Dass „ἐστὶν . . . νοῶν“ hier Umschreibung ist für νοεῖ und dass dazu τὰ πράγματα als Objekt gehört, nicht aber Prädikat zu νοῦς ist, davon hat sich Torstrik nichts träumen lassen. — Näher noch begreift sich der ganze Satz und insbesondere das seinem Subjekte ὁ νοῦς nachgeschickte Epitheton ὁ κατ' ἐνέργειαν bei Berücksichtigung des in der vorigen (43.) Note Gesagten. Das „Denken in Wirklichkeit“ (= das Denken der Wirklichkeit) hat es mit den in der Erfahrung gegebenen Dingen zu thun, während das „mögliche“, d. h. im Bereiche des Möglichen versierende Denken auch — blaue Dinge im Monde und Platonische Ideen denken kann. —

Die im letzten Satze des Kapitels aufgeworfene Frage betreffend meint Trendelenburg, es lasse sich nicht sagen, wo Aristoteles sie erörtert habe, und Torstrik stimmt jenem bei (S. 203). Wenn ich nun sage, wir hätten in diesen Worten eine Hinweisung auf die Metaphysik, so ist das cum grano salis zu nehmen. Expressis verbis hat Aristoteles diese Frage wahrscheinlich nirgends behandelt, wie er denn vieler von ihm aufgestellter Aporien später nicht mehr ausdrücklich Erwähnung thut, sie aber doch gelöst hat (vgl. „Des Aristoteles Erhabenheit etc.“ S. 79). Jedenfalls handelt sich's in der Metaphysik um den Begriff und das Dasein einer von der sinnlichen Wirklichkeit getrennten, sie überragenden οὐσία, und ist es wahrscheinlich, dass Aristoteles an unserer Stelle an diese seine Gotteslehre gedacht hat.

45) Das „εἱς“ muss stehen bleiben und ist nicht ὥςπερ dafür zu setzen, wie man meint. Wenn Torstrik (S. 213) sagt:

„nec quisquam adhuc suscepit explicare, quid significet istud portentum“ — so wäre die explicatio nicht so schwer, wie Torstrik sich vorstellt. Dasselbe εἰς kehrt ja in der folgenden Zeile (25) zweimal in derselben Bedeutung wieder. Den Schein der abweichenden Bedeutung hat lediglich Torstrik durch seine Textänderung bewirkt, eine Textänderung, die sachlich einen Nonsens in den Aristoteles hineinträgt, der sicher nie gesagt hätte: „das Wissen in Möglichkeit spalte sich in Möglichkeiten u. s. w. Es spaltet, teilt und verteilt sich das Wissen und das Wahrnehmen für die Dinge (Objekte, Gegenstände), das mögliche (Wissen und Wahrnehmen) für die (Dinge) in Möglichkeit, das wirkliche (Wissen und Wahrnehmen) für die (Dinge) in Wirklichkeit.

46) Nicht minder verunglückt als die in der vorigen Note hervorgehobene ist die an dieser Stelle versuchte Textänderung Torstriks. Es ist vor „ἐπιστητόν“ und „αἰσθητόν“ kein Artikel zu setzen. Es will hier gar nicht gesagt sein, dass die wahrnehmende und denkende Seele die wahrgenommenen, resp. gedachten Objekte sei. Es wäre das eine überflüssige Wiederholung des schon Z. 22 f. Gesagten. Es handelt sich an unserer Stelle vielmehr um die Möglichkeit des sinnlichen und geistigen Selbstbewusstseins. Im 2. Kap. (De an. III) hatte Aristoteles gezeigt, dass die wahrnehmende Seele sich selber wahrnehme, eine Wahrnehmung der Wahrnehmung habe; am Ende des 4. Kap. aber sahen wir ihn darthun, wie auch der Nus sich selber erkennen könne, selber intelligibel sei. Dieser Hauptpunkt will hier, an diesem Punkte der Rekapitulierung des über die Seele Gesagten nochmal hervorgehoben werden.

47) Die Worte ἕξεις καὶ πάθη bezeichnen alles, was an Eigenschaften und Bestimmtheiten in und an den Dingen ist, das Wesentliche und Unwesentliche, die spezifischen, die Substanz konstituierenden Bestimmtheiten (die εἴδη) und die accidentellen Eigenschaften zusammen umfassend. Die ἕξεις sind dauernde Bestimmtheiten, die πάθη solche, in Bezug auf welche etwas der Veränderung unterliegt.

48) Vgl. Note 32.

49) Die Vorstellung äusserer Dinge — das sagt Aristoteles an unserer Stelle — ist allerdings Voraussetzung für das Denken derselben, behufs Erfassung, beziehungsweise Wiedererfassung, Er-

neuerung der Begriffe in uns. Die Phantasie ist aber deswegen nicht massgebend für das ganze Denken, die Phantasmen gehen nicht mit dem Gedanken durch, das Urteil wird nicht bestimmt durch sich aufdringende Phantasmen. Die Phantasie ist etwas anderes als das Urteil, steht bloss neben draussen, wenn der denkende Geist die Begriffe verbindet oder trennt. Eine Verbindung von Gedanken (*νοήματα*) ist das Urteil, nicht ein Phantasiespiel wie im Traume oder im Fieberzustande. Das Urteil unterscheidet sich also von der Phantasie. Wie unterscheiden sich aber von ihr, resp. ihren Gebilden die ersten, i. e. höchsten Gedanken? Die Antwort auf diese Frage müsste dahin lauten, dass sie sich unterscheiden durch ihren Inhalt, dass dieser sie nicht als Phantasmen erscheinen lasse, was die Begriffe, zu deren Formierung ein Phantasma notwendig, zu sein scheinen könnten. Das sich zu sagen überlässt indes Aristoteles hier dem Leser. Er begnügt sich mit der blossen Andeutung der Antwort in der sogleich folgenden, wie jedermann sieht, statt einer Behauptung stehenden Frage. In der That sind nach Aristoteles „auch die andern Gedanken keine Phantasmen, aber nicht ohne Phantasmen". Die Begriffe fallen nicht zusammen mit den Phantasmen; nur sind beim Erfassen, resp. Erneuern der Begriffe aus dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung diese Begriffe von einem Phantasiebild begleitet, das dem Denkenden denselben Dienst leistet wie die auf die Tafel gezeichnete Figur dem Mathematiker (vgl. Note 33, gegen Ende). Damit ist aber auch schon gesagt, dass das Schauen eines Phantasma für die Erfassung der höchsten und in diesem Sinne ersten Begriffe, wie nicht möglich, so auch nicht notwendig ist. Sie, denen als solchen keine äussere, sinnliche Existenz entspricht, erfasst der Geist nach Aristoteles unmittelbar, bedarf also dazu keines Phantasma.

Unsere Stelle hat, wie man sieht, einen ganz guten Sinn, es klappt in ihr alles mit der sonstigen Aristotelischen Lehre, und bedarf es der von Torstrik vorgenommenen Textesänderung nicht. Torstrik hat nämlich (Z. 13) *ταῦτα* statt *τἆλλα* setzen zu müssen geglaubt, weil er den Ausdruck „*πρῶτα νοήματα*" in einem, wie die von ihm selbst (S. 213) aus Themistius angeführte Stelle zeigt, von der Auffassung des Altertums und, wie das überlieferte *τἆλλα* zeigt, vom Sinne des Aristoteles selbst abweichenden Sinne

fasst. Die „πρῶτα νοήματα“ sollen nämlich nach Torstrik nicht die obersten, sondern die untersten Gedanken sein, die der Geist von der Sinneswahrnehmung ausgehend zunächst formiert, wie z. B. den von der Vorstellung des einzelnen Menschen abstrahierten Begriff des Menschen, im Unterschiede von mehr abstrakten Begriffen wie dem der Ursache, der Gattung, des Seienden, des Eins. Darnach wäre hier der Zweifel ausgesprochen, ob nicht etwa die ersten, i. e. niedersten Begriffe, die Begriffe sinnlich wahrnehmbarer Dinge, mit den Phantasmen zusammenfallen (im Sinne des Sensualismus), worauf dann der letzte Satz antworten soll, dass „nicht einmal diese (ταῦτα) — geschweige denn die mehr abstrakten und allgemeinen Begriffe — Phantasmen seien, nur nicht ohne Phantasmen. Das liesse sich allerdings hören, nicht aber ist es in dem uns hier vorliegenden Aristotelischen Texte ausgesprochen. Die Vertauschung des τἆλλα mit ταῦτα ist für Torstrik nur notwendig geworden durch seine Auffassung des Ausdruckes πρῶτα νοήματα. Dieser kann nun an sich allerdings beides bezeichnen, die für uns ersten Gedanken oder die an sich ersten, man kann unten oder oben anfangen beim Zählen. Aristoteles gebraucht auch bekanntlich „πρῶτος“ bald in diesem, bald in jenem Sinne; ob er aber auch Begriffe betreffend dieses Wort einmal im Sinne des Untersten, der Sensation am nächsten Stehenden gebraucht habe, ist sehr zu bezweifeln. Die Bezeichnung der höchsten Gedanken als „πρῶτα“, „πρῶτοι ὅροι“ ist so stereotyp bei Aristoteles und so häufig vorkommend, dass man jene Möglichkeit von vornherein in Abrede stellen kann. Dass man auch im Altertum an unserer Stelle die „πρῶτα νοήματα“ als die höchsten Gedanken fasste, zeigt die schon angedeutete Variante bei Themistius, in welcher die „πρῶτα νοήματα“ zu allem Ueberflusse als „ἁπλᾶ“ — i. e., wie niemand bezweifeln kann und auch Torstrik sieht, als die höchsten Gedanken — bezeichnet sind. Trotz alledem schreibt Torstrik — gegen die Autorität aller Handschriften, wie er selber gesteht — „ταῦτα“ statt τἆλλα. — Inhaltlich kongruiert freilich auch das, was Torstrik aus dem Text unserer Stelle macht, mit dem wirklichen Gedanken des Aristoteles. Indirekt ist auch so — durch „οὐδέ“ (Z. 13) — von den höchsten Gedanken gesagt, was zu sagen war, und ist im letzten Satze sachlich das Subjekt das nämliche im Aristotelischen Texte und in dem durch

Torstrik geänderten. Es sollte aber auch formell dasselbe sein. Da es nicht im entferntesten angezeigt war, „τὰ πρῶτα νοήματα“ im Sinne der untersten Gedanken zu fassen, so hatte Torstrik gar kein Recht, aus „τἆλλα“ „ταῦτα“ zu machen.

50) Zur Erklärung des von mir an den Schluss des Kapitels gesetzten Fragezeichens vgl. Note 9 (am Ende).

---

# Druckfehler.

---

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | VII, | Zeile | 16 | von | oben | ist | zu | lesen: | Erörterungen statt Erörterngen. |
| „ | XII, | „ | 20 | „ | unten | „ | „ | „ | „dieses statt dieses. |
| „ | 13, | „ | 1 | „ | „ | „ | „ | „ | φήσῃ statt ήφσῃ. |
| „ | 34, | „ | 9 | „ | oben | „ | „ | „ | Selbstverwirklichung statt Selbstverwrklichung. |
| „ | 36, | „ | 14 | „ | unten | „ | „ | „ | annehmen statt annehmnn. |
| „ | 36, | „ | 16 | „ | „ | „ | „ | „ | Es statt Fs. |
| „ | 39, | „ | 16 | „ | oben | „ | „ | „ | denkt statt dcnkt. |
| „ | 43, | „ | 13 | „ | unten | „ | „ | „ | Zusammengesetzte statt Zusammengetetzte. |
| „ | 46, | „ | 4 | „ | oben | „ | „ | „ | Ausdruck statt Ausdruch. |
| „ | 47, | „ | 16 | „ | „ | „ | „ | „ | αἰσθήματά statt αἴσθήματά. |
| „ | 52, | „ | 5 | „ | „ | „ | „ | „ | ὥσπερ statt ὥρπερ. |
| „ | 56, | „ | 12 | „ | unten | „ | „ | „ | Bestimmtheit statt Bestimmheit. |
| „ | 61, | „ | 11 | „ | oben | „ | „ | „ | Ende statt Fnde. |



